JOURNAL ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL, CHERBONNEAU, D'ECKSTEIN
C. DEFRÉMERY, L. DUBEUX, DULAURIER
GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE, STAN. JULIEN
MIRZA A. KASEM-BEG, J. MOHL, S. MUNK, REINAUD
L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME IX

1896
2/41

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LVII

PJ
4
J5
sér.5
t.9-10

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1857.

RECHERCHES

SUR

LA GÉOGRAPHIE ANCIENNE DE CEYLAN,

DANS SON RAPPORT AVEC L'HISTOIRE DE CETTE ÎLE,

PAR M. EUGÈNE BURNOUF.

Madame Burnouf ayant bien voulu me permettre de choisir, dans les papiers de son mari, les morceaux qui pourraient intéresser les lecteurs du *Journal asiatique*, je publie aujourd'hui un mémoire qui a été lu, par l'auteur, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans les séances du 21 et du 26 mars 1834. Ce travail devait servir d'introduction à une série de mémoires sur l'histoire de l'île de Ceylan, série qui n'a pas été achevée, parce que la découverte des manuscrits buddhistes du Népal, par M. Hodgson, fournit à M. Burnouf les matériaux d'un travail plus général sur l'histoire du Buddhisme, dans la seconde partie duquel les mémoires sur l'île de Ceylan devaient trouver leur place naturelle. On sait que le premier volume de ce grand ouvrage a paru sous le titre d'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, mais que la mort prématurée du savant auteur a interrompu la rédaction du second volume, qui devait traiter du Buddhisme du midi de l'Inde. Nous ne pouvons malheureusement plus chercher, dans les matériaux immenses accu-

mulés par M. Burnouf, que ce qui se prête à une publication posthume. Le mémoire que je fais imprimer aujourd'hui traite des noms anciens de l'île de Ceylan; il a reçu sa rédaction définitive. Le manuscrit est une copie faite par le copiste ordinaire de M. Burnouf, qui a corrigé ce travail de sa main, le copiste a seulement laissé en blanc le texte de quelques passages en pâli dont M. Burnouf donne la traduction. L'auteur aurait, sans doute, ajouté les textes quand il aurait préparé le manuscrit pour l'impression. Ce premier mémoire devait être suivi d'un second, dans lequel l'auteur discutait la géographie ancienne de l'île, et essayait d'en reconstruire la carte et de fixer les localités des noms de villes, de montagnes et de rivières qu'il avait rencontrés dans les chroniques singhalaises et les livres pâlis. Je n'ai pas encore réussi à découvrir ce mémoire, qui pourtant a dû être terminé. J'ai trouvé une liste considérable de noms de lieux extraits du *Râdjavali* et du *Mahâvaṁsa*, et qui forme probablement l'appendice dont M. Burnouf parle page 9. Je continuerai la recherche du mémoire, et, si je le retrouve, je m'empresserai de le publier avec la carte; si je ne réussis pas, j'aurai à voir si la liste que j'ai en main peut paraître séparément.

J. M.

INTRODUCTION.

Les observations dont se composent ce mémoire et ceux qui doivent le suivre ont été rassemblées pendant le cours des recherches que j'ai entreprises sur l'histoire religieuse et civile de Ceylan. L'étude des trois chroniques singhalaises publiées récemment en Angleterre, celle du texte même du *Mahâvaṁsa*, du *Thâpavaṁsa* et du *Râdjavali*, ouvrages dont je possède de bonnes copies, en me fournissant des matériaux nombreux pour l'histoire et la géographie

de cette île, me fit bientôt apprécier l'insuffisance des cartes actuelles de Ceylan, sous le rapport de la nomenclature et de la géographie comparative. Je reconnus que les noms de plusieurs lieux qui avaient joué, à des époques anciennes, un rôle important, avaient disparu de nos cartes, et que plusieurs de ceux qui s'y étaient maintenus avaient été altérés, soit par les transcriptions des voyageurs européens, soit par la prononciation singhalaise elle-même. Cette dernière remarque s'appliquait surtout aux dénominations que je trouvais dans le *Mahâvaṁsa*, dénominations qui sont, pour la plupart, d'origine sanscrite, et qui ont été quelquefois remplacées par d'autres noms empruntés à la partie de la langue singhalaise qui n'a rien de commun avec le sanscrit. Aussi, pour être en état de suivre le récit des faits dont cette île a été le théâtre depuis le IVe siècle environ avant J. C. jusqu'au commencement du XVIIe, j'ai dû déterminer d'abord avec exactitude les lieux où s'étaient passés ces faits, en restituant leurs noms anciens aux districts et aux villes qui les avaient perdus, et en rétablissant l'orthographe primitive de ceux qui n'avaient été qu'altérés.

Ce travail, que je n'avais regardé que comme un accessoire de mes recherches à une époque où j'espérais trouver plus de secours dans les cartes européennes, a pris un tel développement, qu'il m'a paru nécessaire de le présenter à part et d'en faire la base et le préambule des mémoires que je consacrerai à l'histoire des Singhalais. J'en ai consigné les résul-

tats sur une carte de l'île de Ceylan, faite pour servir à l'histoire de cette île, en ce qu'elle rend aux provinces, aux districts, aux villes et aux autres lieux les noms mêmes qu'ils portent dans les chroniques écrites en pâli et en singhalais que j'ai citées tout à l'heure. Les noms qui désignent les montagnes et les rivières, et, en général, tous ceux qui se rapportent à la géographie physique de l'île, ont été rétablis également d'après les mêmes autorités. Mais ces noms, qui sont d'ordinaire plus à l'abri des révolutions qui affectent la géographie politique, se sont conservés à Ceylan presque sans altération, et les changements que j'ai cru devoir faire en ce point aux cartes actuelles n'ont été, pour la plupart, que de simples rectifications orthographiques.

Pour que la carte qui accompagnera le second mémoire atteignît le but que je me proposais, savoir de rétablir, à l'aide de l'histoire, la géographie ancienne de Ceylan, je devais y placer tous les noms de lieux qui figurent dans les chroniques singhalaises, avec leur synonymie moderne, toutes les fois qu'il était possible de la déterminer avec certitude. Je n'ai rien négligé pour obtenir ce résultat; mais je dois dire que mes efforts ont été quelquefois infructueux, et que le laconisme ou l'obscurité des textes que j'ai eus à ma disposition m'a souvent mis dans l'impossibilité de fixer, même d'une manière approximative, la position d'un certain nombre de lieux indiqués par le *Mahâvaṁsa* et par le *Râdjavali*. Il est vrai que cette difficulté n'a porté, le plus sou-

vent, que sur des villages ou des endroits peu considérables. Des cartes plus détaillées que celles que je possède m'eussent peut-être permis de retrouver un grand nombre de points inconnus, ou même d'en fixer quelques-uns par conjecture; mais, limité comme je l'étais dans mes moyens de comparaison, je me suis interdit les hypothèses, avec d'autant plus d'attention que j'aurais eu plus souvent besoin d'y recourir. Je n'ai donc admis sur ma carte que les noms de la position desquels je pouvais me croire certain; et j'ai mieux aimé m'exposer au reproche de pauvreté, que de faire parade de richesses suspectes. Cependant, comme une industrie plus habile pouvait faire un meilleur usage que moi des matériaux inédits qui sont à ma disposition, j'ai conservé, dans un appendice, les noms de lieux qu'il m'a été, jusqu'à présent, impossible de replacer sur la carte. J'ai indiqué la source à laquelle je les avais puisés, les circonstances qui nous les faisaient connaître; enfin, j'ai présenté quelques conjectures sur leur rapport à l'égard des lieux voisins dont la position est rigoureusement fixée.

Ce serait sans doute un travail fastidieux que de relever un à un les noms que présentera cette carte, et que d'indiquer dans tous leurs détails les raisons qui m'ont décidé à rétablir telle dénomination jusqu'ici inconnue, ou bien à corriger tel nom dont l'étude des textes m'a permis de rectifier l'orthographe. Il est cependant, entre ces deux ordres de dénominations, une distinction à faire, et il est fa-

cile de voir qu'on est obligé de fournir plus de preuves quand on introduit un nom nouveau que quand on en corrige un ancien. Cette considération rend nécessaires quelques éclaircissements sur les noms de provinces et de villes qui n'ont, jusqu'à présent, paru sur aucune carte. J'en prendrai occasion d'exposer les difficultés qui restent encore sur quelques lieux considérables. Le but spécial que je me suis proposé dans ces recherches tracera la marche que je devrai suivre; et, au lieu d'examiner les noms des provinces et des villes dans l'ordre que leur assigne leur importance actuelle, je m'attacherai à faire connaître chacun d'eux à mesure qu'ils se présenteront dans l'histoire. Ainsi je commencerai par examiner les noms sous lesquels l'île de Ceylan a été anciennement connue, soit parmi les Indiens du continent, soit parmi les Singhalais eux-mêmes : ce sera l'objet d'un premier mémoire. Je passerai ensuite en revue, dans un autre mémoire, les noms des districts et des villes, en m'attachant de préférence à ceux qui ont joué, dans l'histoire de cette île, un rôle considérable.

PREMIER MÉMOIRE.

SUR LES NOMS ANCIENS DE L'ÎLE DE CEYLAN.

Une circonstance remarquable dans la géographie ancienne de Ceylan, c'est le nombre et la diversité des noms sous lesquels cette île a été connue de toute antiquité. Les poëmes mythologiques des

Brâhmanes de l'Inde septentrionale l'appellent लङ्का *Langkâ ou Langkâdvîpa* (île de *Langkâ*), et, sous ce nom, elle occupe une place considérable dans l'histoire héroïque de Râma, qui passe pour en avoir fait la conquête. Selon le plus grand nombre d'autorités, le nom de *Langkâ* est, à proprement parler, celui de la ville capitale où résidait Râvana, et ce n'est que par extension qu'on l'applique à l'île entière. D'autres pensent, au contraire, que *Langkâ* n'est pas Ceylan, mais une île voisine, qu'on peut apercevoir des côtes de Ceylan. Cette divergence d'opinions, jointe à la grandeur démesurée et à la position très-méridionale de *Langkâ*, selon les Brâhmanes, a fait croire à Wilford que *Langkâ* était la presqu'île de Malacca, dont le nom peut n'être qu'une altération de celui de *Mahâlangkâ*, «la grande *Langkâ*.» Mais ce rapprochement, qui paraît favorisé par la ressemblance des mots *Lacca* et *Langkâ*, n'est pas appuyé d'assez de preuves pour qu'on puisse l'admettre sur la seule autorité de Wilford, qui le donne sans citer aucun texte. Sans chercher si loin l'île de *Langkâ*, on peut remarquer que la tradition singhalaise suppose que la ville capitale de Râvana était placée dans l'intervalle qui sépare Manâr de Tutacorin, sur une portion de terre qui, comme nous le dirons tout à l'heure, passe pour avoir été submergée par la mer, lorsque l'île de Ceylan fut séparée du continent indien. Rapprochée de l'opinion de ceux qui croient que *Langkâ* n'est pas Ceylan, mais bien une île visible de Ceylan, cette tradition

donne à penser que *Langká*, désignant, dans le principe, la capitale de Râvana, était ou une île voisine de l'extrémité du continent indien, ou un lieu situé dans la partie septentrionale de Ceylan, et dont le nom aura été appliqué plus tard à la localité de cette île.

Mais il n'est pas aussi facile de concilier ces témoignages avec l'opinion des géographes indiens, qui font passer leur premier méridien à *Langká*. En effet, comme ce méridien passe aussi par Oudjein (anciennement उज्जयनी *Udjdjayanî*), *Langká*, selon cette projection, doit être reportée à l'ouest de Ceylan[1]. Pour sauver cette difficulté, les Brâhmanes pensent que *Langká* avait autrefois une plus grande étendue vers l'ouest que n'en a Ceylan de nos jours, et ils vont jusqu'à dire qu'elle occupait la douzième partie de l'équateur. Une opinion aussi erronée n'aurait pas le droit d'occuper la critique, si elle ne rappelait celle des anciens, qui n'ont possédé que des notions peu exactes sur l'étendue de Ceylan, quand ils l'exagéraient, comme Ératosthène et Hipparque, de l'est à l'ouest, ou, comme Ptolémée, du nord au sud. Ce rapprochement permet de supposer, ou que les Brâhmanes ont emprunté cette opinion aux Grecs, ou que les anciens voyageurs, dont les données ont été mises en œuvre par les géographes d'Alexandrie, avaient rapporté de l'Inde cette notion sur la projection de Ceylan. Il ne nous appartient pas de dis-

[1] W. Jones, *Grant of land in Carnata*, dans *Asiat. Res.* t. III, p. 44, édit. in-8°, Londres, 1807.

cuter une question aussi difficile; nous remarquerons seulement que W. Hamilton, auquel on doit la meilleure description de l'Inde qui existe, donne, jusqu'à un certain point, l'appui de son autorité à l'hypothèse des Brâhmanes, quand il avance que «appearances between it (Ceylan) and the Maldives «tend to justify the belief[1].» Sans doute, ce savant géographe, qui paraît avoir emprunté cette opinion à sir W. Jones[2], ne veut pas dire que Ceylan ait jamais eu l'étendue de trente degrés de l'est à l'ouest, que lui supposent les Brâhmanes, et il ne prétend pas, d'après un témoignage aussi vague, qu'une île de cette étendue ait pu être réduite, depuis les temps historiques, à ses proportions actuelles. Mais ce que M. Hamilton est disposé à admettre, c'est que Ceylan peut avoir fait des pertes du côté de l'ouest, soit par une invasion subite, soit par des empiétements successifs de la mer[3].

Or, les traditions singhalaises nous font connaître quelques événements qui semblent justifier cette opinion. Le *Râdjavali* nous a conservé le souvenir d'une inondation partielle qui, sous un roi de *Kalyâṇi*, aurait submergé, ce sont les termes de la version anglaise, cent villes de celles que l'on nomme *Patunagam*, neuf cent soixante et dix villages de pêcheurs et quatre cents villages habités par des pê-

[1] Hamilton, *Description of Hindostan*, vol. II, p. 502.

[2] W. Jones, *Grant of land in Carnata*, dans *Asiat. Res.* t. III, p. 44.

[3] Cf. *Voyages and travels of Lord Valentia*, t. I, p. 333, édit. in-4°.

cheurs de perles, enlevant ainsi les onze douzièmes du territoire qui formait le domaine du roi de *Kalyâṇi*. Avant cette époque, ajoute la chronique, la mer était éloignée de sept lieues de *Kalyâṇi*, ville qui a eu autrefois une grande importance, et dont le nom subsiste encore dans celui du village de *Calane* de la carte de Valentyn, et dans celui de la rivière *Calany-Gangô*, qui se jette dans la mer, près de Colombo.

Qu'il y ait beaucoup d'exagération dans la légende relative à cette inondation, c'est ce qui est très-vraisemblable; mais le fait en lui-même est possible, et la côte paraît garder quelques traces des envahissements de la mer. Nous ne devons pas non plus oublier que le chroniqueur en prend occasion pour rappeler qu'une inondation pareille couvrit, dans le *Drâpara-yuga*, c'est-à-dire à une époque antéhistorique, tout l'espace qui sépare Manâr de Tutacorin, espace où se trouvait située la forteresse de Râvana. Ainsi, l'aspect de cette mer basse et couverte d'îles avait inspiré aux Singhalais la même conjecture qu'aux voyageurs européens, et les chroniqueurs s'appuyaient sur cette idée d'une ancienne invasion de la mer vers le nord de Ceylan, pour justifier le récit d'une inondation analogue arrivée plus tard sur une autre partie de la côte. Or, de pareils événements ont pu se renouveler plus d'une fois; et peut-être faut-il attribuer au souvenir qu'ont laissé dans la mémoire des Singhalais les empiétements de la mer, cette opinion de Marco-Polo, que

le vent du nord a submergé une grande partie de l'île. C'est du moins le sentiment d'un voyageur anglais, M. Cordiner, auquel on doit une bonne description de Ceylan; seulement, je n'ai pas connaissance des observations astronomiques qui, selon cet auteur, semblent confirmer la tradition singhalaise relative à une diminution considérable de l'île.

Au reste, c'est une opinion qui paraît répandue dans cette partie de l'Inde; car elle a également cours, d'après Is. Vossius, à la côte du Malabar. Selon ce savant, qui s'est servi, pour son Commentaire sur Méla, des documents recueillis par les voyageurs modernes, les Hindous croient que Ceylan était autrefois réunie aux Maldives, et que la mer, abandonnant la côte du Malabar, se rejeta sur la vaste terre de *Langkâ*, qu'elle engloutit. Peut-être Vossius a-t-il confondu les Singhalais avec les Malabars de la péninsule, attribuant ainsi aux derniers une opinion qui n'appartient qu'aux autres : c'est du moins ce que semble indiquer une expression peu exacte de sa note[1]. Les traditions auxquelles semble faire allusion Vossius se trouvent, en effet, dans Diogo de Couto, qui ajoute même que les habitants les appuient du témoignage de leurs livres; et Valentyn, qui, dans sa grande Description de l'Inde écrite en hollandais, copie en cet endroit de Couto, sans en

[1] « Malabarri Taprobanensium aborigenes. » Les Malabars ne descendent pas plus des habitants de la Taprobane ou des Singhalais que ces derniers des Malabars, si l'on veut désigner par ce nom les habitants originaires du sud de la péninsule fixés en grand nombre à Ceylan.

avertir, les attribue également aux Singhalais et non aux Malabars [1]. Baldæus fixe même à quarante milles l'étendue du terrain que Ceylan aurait perdu vers le nord. Vossius, il est vrai, a bien fait ressortir ce qu'il y avait d'exagéré dans les traditions de cette espèce; et Mannert, s'autorisant de son opinion, a également renoncé à la conjecture qu'il avait antérieurement admise sur une diminution possible de l'île de Ceylan. Cependant, sans se servir, comme paraît le faire de Couto, des opinions des Singhalais, pour rendre compte de la différence que l'on trouve entre la grandeur de cette île telle qu'elle est marquée par les anciens et celle qu'on lui connaît actuellement, il est permis de croire, avec W. Hamilton, qu'il peut se trouver, même dans ces fables, un fond de vérité.

Quoi qu'il en soit de la question que font naître et la croyance des Bráhmanes sur l'extension ancienne de Ceylan, et les traditions des Singhalais sur les empiétements de la mer au nord et à l'ouest, il n'en est pas moins certain que, quand les Bráhmanes parlent de *Langká*, ils entendent, en général, désigner Ceylan. Ce nom a également la même valeur pour les Buddhistes de cette île, et leurs livres religieux et historiques, ceux surtout qui sont écrits

[1] Valentyn a copié, presque sans en rien retrancher, le ch. VIIe du liv. I de la Ve décade de de Couto. Comparez ce chapitre (t. XII, p. 67-81 de l'édit. de 1779) avec les pages 14-17 de la *Beschryvinge van Ceylon*, t. V de la collection de Valentyn. Voyez encore, sur l'ancienne grandeur de Ceylan, *Asia de João de Barros*, dec. III, l. II, c. 1, t. V, p. 109, ed. 1777, in-8°.

en pâli, se servent indifféremment du mot *Langkâ* concurremment avec les autres dénominations, telles que *Tambapaṇṇa* et *Siṁhala*, mots dont nous parlerons tout à l'heure. La preuve de cette assertion se trouve presque à chaque ligne du *Mahâvaṁsa*. Ce nom n'est pas moins fréquemment usité dans la langue singhalaise, où il a perdu sa nasale et où il s'écrit *Laka*, que l'on prononce *Lake*. On le fait précéder, d'ordinaire, du mot sanscrit श्री *çrî*, écrit, soit de cette manière, soit, selon l'orthographe du pâli, *siri*, et l'on a ainsi le mot *Çrîlaka* ou *Sirilaka*, qui, pour les Singhalais, remplace le *Langkâ* des Brâhmanes. On ajoute quelquefois à ce nom propre celui de *Diva* (île), de cette manière *Lakdiva*, mot qui ressemble beaucoup à celui des *Lacdives*, mais qui ne doit pas être considéré comme venant de la même source; car le nom des Lacdives est vraisemblablement dérivé du sanscrit *Lakchadvîpa*. Les orthographes *Çrîlangkâ* et *Srîlaka* sont les plus usitées dans le *Râdjavali*; et l'île de Ceylan n'y est guère désignée autrement. Nous pourrions encore invoquer le témoignage des Siamois, qui, au rapport de Barros, connaissent Ceylan sous le nom de *Lancá*, et qui disent qu'elle fut jadis réunie au continent indien[1]; mais les Siamois ayant reçu leurs traditions religieuses des Singhalais, leur opinion n'aurait ici

[1] « Os Póvos do Reyno de Siâo, fallendo della, lhe chaman « *Lancá*, e tem por memoria de suas escrituras que foi já conjunta « com a outra terra firme do cabo Comorij. » (*Asia de Joâo de Barros*, dec. III, l. II, c. 1, t. V, p. 110, ed. 1777, in-8°.)

que peu de poids. Les autorités que nous venons de citer suffisent pour établir que la dénomination de *Langká*, avec la modification légère que nous avons indiquée, a été uniformément adoptée par les Singhalais comme nom de leur île, et que l'opinion le plus généralement admise dans l'Inde sur l'application de cette dénomination prévaut aussi à Ceylan.

Ce serait ici le lieu de rechercher quelle est la signification de ce nom de *Langká*, ou au moins de déterminer à quelle langue il peut appartenir. Mais il en est de cette dénomination comme de la plupart de celles qui désignent les anciens peuples; l'antiquité de leur origine les dérobe aux recherches de la philologie. Les Brâhmanes, cependant, ne font pas difficulté de rattacher le mot *Langká* à la langue sanscrite; ils le dérivent d'un radical लक *laka*, signifiant *obtenir*, et ils disent que le nom de *Langká* indique « un lieu où l'on trouve le bonheur. » Selon cette étymologie, *Langkâdvipa* devrait signifier « île fortunée », dénomination qu'elle peut avoir reçue en considération de sa fertilité et de ses richesses naturelles.

L'étymologie des Brâhmanes semble avoir été adoptée aussi par les Singhalais; car je la trouve rapportée par Diogo de Couto, avec des circonstances, toutefois, qui ne sont pas toutes également exactes. Cet auteur, dans un chapitre relatif à Ceylan, remarquable pour l'époque où il a été rédigé, dit que les premiers conquérants de l'île, frappés de la fertilité merveilleuse du sol, lui donnèrent le

nom d'*île Lancao*, ce qui signifie « paradis terrestre[1]. » Vossius, qui écrit ce mot *Lamcab* ou *Lamca*, le traduit, sans doute d'après la même autorité, par « terre sainte », et pense, comme Barros, qu'il fut imposé à l'île par *Vigiaraia* (Vidjaya Râdja). Nous nous servirons plus tard de ce renseignement pour établir que les Singhalais eux-mêmes reconnaissent l'ancienneté de la dénomination de *Langkâ;* il nous suffira ici de constater que l'explication de ce mot, telle qu'elle est proposée par les Brâhmanes, est, aussi bien que le mot lui-même, généralement admise à Ceylan.

La seconde dénomination sous laquelle est connue Ceylan, selon les traditions des Singhalais eux-mêmes, est celle de ताम्रपर्ण *tâmraparṇa* ou ताम्रपर्णी *tâmraparṇî*, mot sanscrit dont le pâli a fait *tambapaṇṇa* ou *tambapaṇṇi*. Il y a déjà quelques années que j'ai fait connaître ce nom remarquable, et que j'en ai cherché l'explication dans la langue sanscrite. Les textes nouveaux que j'ai été à même d'examiner depuis n'ont pas changé d'une manière notable mon opinion à cet égard.

La publication du recueil de M. Upham et celle du Dictionnaire singhalais de M. Clough, servent cependant à préciser divers points qui pouvaient rester encore douteux. Ainsi, on ne peut plus

[1] « E pela grande fertilidade que acháram de tudo, puzeram « nome á quella Ilha Lancao, que he vocabulo que vem a respon- « der as Paraiso terreal. » (*Asia* de Diogo do Couto, dec. V, l. I, c. x, t. III, p. 48, ed. 1779, in-8°.)

croire, comme je le supposais, que, dans les mots pâli *tambapaṇṇa*, *tambapaṇṇi* ou *tâmbapaṇṇaya*, comme l'écrit le manuscrit siamois de la Bibliothèque impériale, les deux premières syllabes *tamba* ou *tâmba* soient l'abrégé du mot sanscrit ताम्बूल *tâmbûla* « feuille de bétel. » Clough, dans son Dictionnaire singhalais, écrit *Tâmbraparnni*, ce dont le pâli fait *Tambapaṇṇi*, et il définit ce mot de la manière suivante : « L'un des noms de Ceylan, qu'on lui a donné, dit-on, à cause de la grande quantité d'arbres à feuilles couleur de cuivre qui croissent sur le sol de cette île. » Que ce soit là le véritable motif pour lequel Ceylan a été ainsi nommée, c'est ce que nous ne voulons pas mettre, pour le moment, en question; mais l'orthographe singhalaise du mot *tâmbra*, qui a le sens de *cuivre*, et qui n'est autre chose que le sanscrit ताम्र *tâmra*, prouve, d'une manière définitive, que nous ne devons voir dans le pâli *tamba* ou *tâmba* qu'une altération de *tâmra*, qui a passé par le singhalais *tâmbra*. Cette conclusion résulte également de l'explication du *Râdjaratnâkari*. En établissant, en effet, que les Indiens du Bengale, qui abordèrent les premiers à Ceylan, bâtirent une ville nommée *Tawmbra Pawnée Nawara* (lisez *Tâmbrapâṇi*), ou « la ville couleur de cuivre », dans un lieu où ils avaient remarqué que la poussière était de la couleur de ce métal, la chronique nous donne et l'orthographe primitive selon les Singhalais, et la signification propre du mot dont le pâli a fait *tamba*. Enfin, nous savons,

d'une manière positive, que le pâli *tamba* n'est autre chose que le sanscrit *tâmra;* c'est un point démontré par l'usage que les textes pâlis font de ce mot pour désigner ce métal, et je le trouve dans le passage suivant du *Thûpavaṁsa*, passage qui ne peut laisser aucun doute à cet égard : « Il fit élever au-dessus une maison de fer et de cuivre. » Ajoutons que le vocabulaire pâli, connu sous le nom de *Abhidhânappadîpikâ*, nous apprend que le mot *tamba* est employé à la fois comme substantif, et alors il signifie *cuivre*, et comme adjectif, c'est-à-dire dans le sens de *couleur de cuivre*. C'est ce qui est établi par le vers suivant :

Tamba [au neutre] désigne une espèce de métal; avec les trois genres, il signifie rouge (ou cuivré).

Ces textes nous servent encore à déterminer, d'une manière précise, l'orthographe du mot *Tambapaṇṇa* ou *Tambapaṇṇi*, et ils nous montrent que celle du manuscrit siamois est moins exacte que celle que donnent uniformément le *Mahâvaṁsa* et le *Thûpavaṁsa*.

Cela posé, il ne reste plus qu'à fixer la signification propre de ce mot de *Tâmraparṇa* ou *Tâmraparṇî*, et, comme l'écrivent les Buddhistes quand ils se servent du pâli, *Tambapaṇṇa* ou *Tambapaṇṇi*. Et d'abord nous remarquerons que ces deux orthographes paraissent indifféremment usitées par les Buddhistes de Ceylan. Tel ouvrage, comme le *Mahâvaṁsa*, n'emploie guère que l'orthographe *Tamba-*

paṇṇa ; tel autre, comme le *Thûpavaṁsa*, préfère celle de *Tambapaṇṇi*. C'est, comme nous le dirons tout à l'heure, une différence très-peu importante et qui n'affecte pas le sens du mot. On a déjà vu plus haut que, selon Clough, les Singhalais croyaient que ce nom avait été donné à Ceylan à cause du grand nombre d'arbres à feuilles couleur de cuivre que produit cette île. Le mot de *Tâmraparṇa*, qui se traduit littéralement par « feuille cuivrée, » peut signifier aussi « arbre à feuilles couleur de cuivre, » et il est permis de supposer que ce nom désigne l'arbre connu en singhalais sous le nom de *tâmbravṛikcha* ou « l'arbre de cuivre, » nom qui, suivant le même auteur, indique une espèce de bois de sandal d'un rouge foncé, appelé aussi *tâmbâ*, c'est-à-dire *cuivré*. Les lois de la composition des mots en sanscrit et dans les langues qui, de même que le pâli, en dérivent immédiatement, permettent d'appliquer ce nom, comme épithète, à une localité où croissent des arbres à feuilles couleur de cuivre ; de sorte que *Tâmraparṇa* peut aussi convenablement désigner l'île où abonde cette espèce d'arbre que ces arbres eux-mêmes. Cette observation rend également compte de l'orthographe *Tambapaṇṇi* ; car on doit croire que, dans ce mot pâli, la voyelle finale remplace le suffixe sanscrit de possession *in*. Le mot *Tambapaṇṇi* devra donc aussi se traduire par « qui possède des arbres à feuilles couleur de cuivre, » ce qui est exactement le sens de *Tambapaṇṇa*. Cette remarque, qui pourrait passer pour minutieuse, a cependant pour but

de montrer que, si l'on voulait rétablir en sanscrit le pâli *Tambapaṇṇi*, c'est, selon nous, ताम्रपर्णिन् *tamraparṇin* (et au nominatif ताम्रपर्णी) qu'il faudrait écrire.

Nous venons de justifier, à l'aide de la philologie, l'opinion de Clough sur l'origine du nom de *Tambapaṇṇa* ou *Tambapaṇṇi*. Mais cette opinion n'est pas la seule qui ait cours parmi les Singhalais. La chronique déjà citée sous le titre de *Râdjaratnâkari*, et le *Mahâvaṁsa*, nous fournissent une autre explication qui paraît être en contradiction avec celle de Clough. Nous devons exposer cette tradition nouvelle, et rechercher ensuite s'il ne serait pas possible de la concilier avec celle que rapporte le savant missionnaire anglais.

Le *Râdjaratnâkari* raconte que quand *Vidjaya*, fils de *Siṁhabâhu*, à la tête de sept cents hommes, eut pris terre à Ceylan, ses soldats se mirent à parcourir l'intérieur du pays, et que, fatigués d'une longue marche, ils s'assirent à terre. Après s'être reposés, ils s'aperçurent que la poussière qui s'était attachée à leurs mains était de la couleur du cuivre, et cette circonstance les engagea à nommer *Tâmbrapârni Nuvara*, ou « cité couleur de cuivre, » la ville qu'ils bâtirent en cet endroit. Cette tradition, dont les circonstances ne nous sont connues que par la traduction anglaise d'un ouvrage dont nous ne possédons pas le texte, s'éloigne assez de celle que Clough nous a conservée, pour qu'on puisse croire qu'elle est puisée à une autre source. Je remarque-

rai, en outre, que la version anglaise qu'on doit à l'interprète employé par Sir Al. Johnston n'est pas ici tout à fait exacte ; car, pour que les mots singhalais qu'elle rappelle signifiassent « ville couleur de cuivre, » il faudrait *Tâmbra Nuvara*, ou *Tâmbravarṇa Nuvara*. Les mots reproduits par M. Upham, dans son édition, ne peuvent se traduire que par « main couleur de cuivre, » et, avec l'addition du mot *nuvara*, « ville des mains de cuivre, » ou « des hommes aux mains de cuivre. » Cette interprétation, qui s'accorde plus complétement avec les autres détails de la légende, achève de nous éloigner de l'explication de Clough.

Devrons-nous en dire autant de celle qu'on peut déduire du texte du *Mahâvaṁsa*, ou, plutôt, nous sera-t-il possible de découvrir, dans l'analyse du passage de cette chronique relatif à la légende précitée, la confirmation de l'une des deux explications précédentes? Nous remarquerons d'abord que la traduction anglaise n'a conservé que de faibles traces du récit de l'original, car on ne trouve, dans l'édition de M. Upham, que ces mots : « Vidjaya bâtit ensuite une ville de ce nom dans la forêt de *Tammanah* », et plus bas : « il régna tranquillement pendant trente-huit années dans la ville de *Tammanah* ». Nous ferons voir, tout à l'heure, que *Tammannah* est la transcription du mot qui, pour les Singhalais, représente le pâli *tambapaṇṇa*. En admettant, comme établi, ce fait que nous démontrerons plus bas, il en résulte que la traduction anglaise du *Mahâvaṁsa*,

au lieu de raconter les circonstances auxquelles l'île de Ceylan doit le nom de *Tambapaṇṇa*, n'a conservé que la mention de ce nom sous une forme très-altérée.

Heureusement le texte pâli du *Mahâvaṁsa* est beaucoup plus détaillé, et, quoique la brièveté du passage que nous allons citer et la concision du style dont s'est servi le chroniqueur puissent encore laisser des doutes sur la signification de quelques mots, on y trouve cependant des renseignements que la version anglaise a eu tort de supprimer. Ces renseignements sont contenus dans le septième chapitre du *Mahâvaṁsa*, celui qui expose l'arrivée de Vidjaya dans l'île de Ceylan, et la victoire qu'il remporta sur les mauvais génies qui, selon la chronique, y habitaient avant l'établissement de la colonie indienne. Après avoir raconté la défaite des démons, le texte ajoute sept vers que je traduis littéralement :

Ayant bâti une ville nommée *Tambapaṇṇa*, il y fixa son séjour. Les sept cents hommes que commandait le roi, étant arrivés [à Ceylan], étaient descendus de leur vaisseau sur le rivage, épuisés de fatigue. Ils s'assirent, privés de force, sur la terre, dont la poussière resta attachée à leurs mains; il en résulta que leurs mains devinrent, en cet endroit, semblables à des feuilles couleur de cuivre. Ce bois reçut, pour cette raison, le nom de *Tambapaṇṇa* ou « feuille cuivrée »; de là, cette dénomination s'étendit à l'excellente île [tout entière].

Si cette traduction est exacte, il en résulte que la narration du *Mahâvaṁsa* s'accorde mieux avec le

Râdjaratnâkari, qu'avec la légende donnée par Clough. Les circonstances principales de ce récit sont que les compagnons de Vidjaya s'assirent sur le sol, que leurs mains, auxquelles la poussière s'était attachée, devinrent couleur de cuivre, et que la colonie indienne en prit occasion de nommer ce lieu *Tambapaṇṇa*. Mais j'avoue que les deux dernières circonstances sont obscurément rattachées l'une à l'autre par le texte, si, toutefois, je l'interprète bien. La difficulté porte seulement sur les mots *tambapaṇṇattha paṇṇiyô*, auxquels je crois pouvoir donner le sens de « leurs mains furent, en cet endroit, comme des feuilles cuivrées. » Ces feuilles, auxquelles ressemblaient les mains des soldats, après qu'ils les eurent appuyées sur la terre, sont peut-être celles de l'espèce de sandal dont nous avons parlé plus haut; et cette supposition nous ramène indirectement à la légende de Clough. Je dis indirectement, car Clough pense que le nom de *Tambâpaṇṇa* a été donné à Ceylan, à cause du grand nombre d'arbres à feuilles cuivrées que l'île produit, tandis que le *Mahâvaṁsa* n'indique ces feuilles que pour comparer à leur couleur celle que le contact de la poussière donna aux mains des compagnons de Vidjaya.

Mais comment a-t-on pu être conduit par cette indication à nommer le lieu où s'était passé ce fait, *feuille de cuivre*? Dire que c'est l'endroit où les mains des soldats du Bengale prirent la couleur particulière aux feuilles d'un arbre qui croît à Ceylan, n'est-

ce pas une voie un peu détournée, et ne serait-il pas préférable d'énoncer, comme semble le faire le *Râdjaratnâkari*, que cet endroit fut nommé *Tambapâṇi*, ou « le lieu des mains couleur de cuivre »? L'orthographe *Tambapaṇṇi* se prête certainement à cette explication; car en pâli le mot *paṇṇi* peut, aussi bien que *pâṇi*, désigner la *main*. Mais on n'en peut plus dire autant de *Tambapaṇṇa*, où *paṇṇa* ne peut être autre chose que le sanscrit *parṇa* « feuille ». Nous ne sommes donc pas autorisé à substituer le mot *main* à celui de *feuille* dans l'interprétation du mot *Tambapaṇṇa*, tel que le donne le *Mahâvaṁsa;* mais nous pouvons dire que le récit de cette chronique, quoique un peu obscur, revient à celui du *Râdjaratnâkari*, et qu'il présente une allusion détournée à celui de Clough.

C'est peut-être dans ce rapport de deux traditions qui, considérées isolément, sont très-différentes l'une de l'autre, qu'il faut chercher le moyen de concilier Clough et le *Râdjaratnâkari*. L'île de Ceylan produit une variété de sandal qui est appelée *Tâmbravrîkcha*, et d'autres espèces d'arbres ou de plantes à feuilles cuivrées, et qu'on peut désigner sous le nom de *Tambapaṇṇa*. Voilà le fond réel des explications proposées d'un côté par Clough, et de l'autre par le *Mahâvaṁsa* et par le *Râdjaratnâkari*. Celle de Clough est plus simple et plus directe, il faut en convenir, que celle des chroniques précitées; mais cette dernière est donnée par deux ouvrages originaux; et l'un des textes qui nous la font connaître

est maintenant livré à la critique, qui a les moyens de rechercher si le texte lui-même ne contient pas autre chose que ce que j'y ai vu.

La discussion précédente a eu pour but de déterminer, avec la plus grande précision que cela nous était possible, l'origine et la valeur propre de la dénomination de *Tambapaṇṇa* ou *Tambapaṇṇi*. J'ai cru que l'ancienne célébrité de ce nom, qui est depuis longtemps connu des Occidentaux, sous une forme peu altérée, me ferait pardonner la minutie des détails dans lesquels j'ai été obligé d'entrer. D'ailleurs, il m'a semblé indispensable d'examiner avec soin une dénomination qui occupe, comme nous l'allons voir, une place considérable dans la géographie historique de Ceylan.

Le passage du *Mahâvaṁsa* que nous avons traduit ci-dessus nous apprend qu'avant d'être le nom de Ceylan, *Tambapaṇṇa* fut celui de la première ville qui ait été fondée dans cette île par le chef de la colonie indienne venue du Bengale. Cette ville, elle-même, devait ce nom, d'après le même texte, à un bois (*kânana*) dans lequel s'étaient arrêtés les soldats de Vidjaya. De la forêt, cette dénomination passa, dit-on, à la ville, de la ville à la totalité de l'île de Ceylan: telle est la marche que trace le *Mahâvaṁsa* pour les applications successives du nom de *Tambapaṇṇa*. La troisième des chroniques singhalaises s'accorde complétement avec les données du texte pâli; mais il est nécessaire de remarquer que le mot de *Tambapaṇṇa* y est altéré d'une manière telle, que

l'on aurait de la peine à le reconnaître, si l'on n'avait la certitude que le mot dont se servent les Singhalais pour désigner la première ville fondée par Vidjaya est bien, d'après eux, le substitut du pâli *Tambapaṇṇa*. Déjà nous avons dit que la version anglaise du *Mahâvaṁsa* nommait *Tammanah* la ville où Vidjaya fixa son séjour. Cette orthographe est donnée avec une variante légère dans le *Râdjavali* anglais, où nous voyons que la colonie commandée par Vidjaya prit terre à un port nommé *Tammenue Tota*, port qu'une note de l'édition de M. Upham représente comme un lieu où l'on passe l'eau (*ferry*), auprès de Wanny. Nous essayerons, tout à l'heure, de déterminer la position de ce lieu. Nous devons remarquer auparavant que notre manuscrit du *Râdjavali* singhalais écrit ce nom *Tœmmœnna Tôṭa*, dans le passage même qui répond à celui de la version anglaise que nous venons de citer, et *Tammanna Tôṭa* dans un autre endroit. C'est, selon moi, cette dernière orthographe qui doit être préférée. Il est à peine nécessaire de dire qu'on n'est pas en droit de conclure du récit du *Râdjavali* qu'au moment où Vidjaya prit terre à Ceylan, le port de *Tammanna* existait déjà dans cette île. Il ne faut pas interpréter ce récit à la lettre, et le texte veut seulement dire que la colonie indienne aborda au lieu où se trouve le port de *Tammanna*.

Cette interprétation s'applique également à un autre passage du *Râdjavali*, où, après avoir raconté les voyages successifs que fit, dit-on, Çakiamuni

Buddha dans l'île de Ceylan pour y établir sa doctrine, le chroniqueur ajoute que huit jours après que les mauvais génies ou habitants primitifs de l'île eurent été exiles, par Gâutama, dans l'île nommée depuis *Yakgiri devina*, sept cents d'entre eux se retirèrent dans la forêt de *Jammenawanea*, selon la traduction anglaise, et *Tammœnna Vanaya* selon le texte original. Certainement cela ne veut pas dire que cette forêt s'appellait *Tammœnna Vanaya* du temps de Gâutama; car, pour entendre le texte dans ce sens, il faudrait prouver d'abord, ce qui ne me paraîtrait pas facile, que Gâutama soit jamais venu à Ceylan. Tout nous porte à croire, au contraire, que la forêt de *Tammœnna Vanaya* du *Râdjavali* singhalais est le bois où, selon le *Mahâvaṁsu*, se reposèrent les compagnons de Vidjaya, et qui reçut d'eux le nom de *Tambapaṇṇa*.

La même dénomination se trouve encore dans celle de *Tammanna Adawia*, donnée par la traduction du *Râdjavali* au lieu où fut bâti un palais destiné à célébrer le mariage de Vidjaya avec la reine des habitants primitifs de l'île. Car le mot singhalais *aḍaviya*, que nous transcrivons d'après l'orthographe du *Râdjavali*, n'est autre chose que le sanscrit अटवि *aṭavi* « forêt » ou « bois »; de sorte que le nom de *Tammanna Aḍaviya* du texte n'est autre chose que celui de *Tammœnna Vanaya*, que nous venons d'examiner.

Enfin, elle est appliquée à la ville où s'établirent Vidjaya et ses compagnons; seulement la traduction

anglaise nomme cette ville *Tammenamwara*, en altérant un peu ce nom, que le texte du *Râdjavali* singhalais écrit *Tammœnna Nuvara* ou la ville de *Tammœnna*. Mais la traduction anglaise conserve plus fidèlement l'orthographe de l'original, dans un autre passage, où il est dit que le successeur de Vidjaya quitta la ville de *Tammanna Nuwara*, et, selon le texte singhalais, *Tammœnna Nuwara*, ou *Tammanna Nuwara* pour en bâtir une autre nommée *Upatissa Nuvara*.

Il résulte de la comparaison de ces documents, empruntés au *Râdjavali* singhalais, avec ceux que nous avons extraits ci-dessus du *Mahâvaṁsa*, que le *Râdjavali* nous donne :

1° Une forêt nommée *Tammanna*, ou, avec la modification très-légère d'une seule voyelle, *Tammœnna*: c'est le bois de *Tambapaṇṇa* du *Mahâvaṁsa* pâli;

2° Une ville nommée *Tammanna* ou *Tammaṇṇa*, c'est la ville de *Tambapaṇṇa* du *Mahâvaṁsa;*

3° Un port nommé *Tammanna*, et, dans un autre passage, *Tœmmœnna*. Or, quoique le *Mahâvaṁsa* ne parle pas positivement d'un port de ce nom, on voit, par le récit de cette chronique, que c'est non loin du lieu ou débarqua Vidjaya que se trouvait le bois nommé *Tambapaṇṇa*.

Nous sera-t-il possible maintenant de fixer le point de la côte de Ceylan auquel cette dénomination fut donnée par la colonie indienne venue du Bengale? Nous devons au moins tenter de le faire, et notre

recherche ne sera pas inutile, dût-elle ne nous donner qu'un résultat approximatif; car elle nous apprendra de quelle partie de Ceylan est sortie la dénomination de *Tambapaṇṇa*, pour s'étendre plus tard à l'île tout entière.

Les opinions des Singhalais eux-mêmes, relativement au point de la côte où eut lieu le débarquement, semblent très-partagées, et Valentyn ne cite pas moins de cinq endroits entre lesquels on paraît hésiter. Ce sont : 1° l'embouchure de la rivière Vallevay, qui se jette dans la mer vers l'extrémité sud-est de l'île; 2° l'île de Manâr; 3° Mantote ou Matote; 4° Calpentin; 5° Trincomalé.

A ces cinq opinions, il faut ajouter celle de Diogo de Couto[1], qui fait aborder Vidjaya en un port nommé *Preature*, entre Trincomalé et la pointe de Jafnapatam. Ce port de *Preature* est vraisemblement le *Pareriture* de la carte de Valentyn, et le *Partitura* de celle du capitaine Schneider, près de Puntodas Pedras.

La première observation qui se présente, quand on compare entre elles ces six opinions diverses, c'est qu'il n'y en a que deux qui se rapportent à la côte orientale de l'île : ce sont celles qui indiquent l'embouchure de la rivière Vallevay ou Trincomalé, comme les points de débarquement. La première paraît appuyée par le *Râdjavali*, celle des trois chroniques singhalaises qui donne le plus de détails sur

[1] *Asia* de Diogo do Couto, dec. V, lib. I, cap. v, t. III, p. 47, éd in-8°, 1779.

l'établissement des Indiens du Bengale dans l'île de Ceylan. En effet, la traduction anglaise, d'accord avec le texte, raconte que, pendant que le vaisseau qui portait Vidjaya faisait voile vers la contrée de *Rune Rate* (dans le texte *Runa Raṭa*), les hommes qui le montaient aperçurent, du milieu de l'Océan, la haute montagne nommée *Sumana Kûta Parvata*, et qu'ils prirent terre à *Tammanna Tôṭa*. Une note de l'édition de M. Upham nous apprend que le *Runa Raṭa* occupe environ le tiers de Ceylan au sud, et que *Tammanna Tôṭa* est un lieu où l'on passe l'eau (*ferry*), aux environs de Wanny. Or le *Runa Raṭa* (en pali *Rohanaraṭṭha*) est, comme nous le dirons plus tard, l'ancien nom de la côte sud-est de Ceylan, et c'est dans cette province que la rivière Vallevay se rend à la mer. Ce rapprochement donne, jusqu'à un certain point, l'autorité d'un texte à la première des opinions rapportées par Valentyn; car le terme même dont se sert la version anglaise, *ferry*, terme qui est la traduction du singhalais *tôṭa*, indique que le débarquement se fit à l'embouchure ou près de l'embouchure d'une rivière. Quant à Wanny, lieu auprès duquel l'interprète singhalais place *Tammanna Tôṭa*, les cartes qui sont à ma disposition n'en offrent pas la moindre trace. C'est sur la côte du *Runa Raṭa* qu'il faudrait vraisemblablement chercher ce lieu; mais cette côte, qui est, de nos jours, une des plus sauvages et des moins peuplées de l'île de Ceylan, n'offre aucun nom qui rappelle celui de Wanny, lequel s'applique, comme on sait, à un district boisé

qui s'étend dans l'intérieur des terres à l'ouest de Trincomalé. En plaçant *Tammanna Tôṭa* auprès de Wanny, l'interprète singhalais entend, selon toute apparence, parler d'un lieu situé sur la côte, et non d'un district aussi considérable et déjà aussi éloigné de la mer que celui de Wanny. S'il en était autrement, et si, comme nous essayerons de le montrer, le seul Wanny qui nous soit connu était désigné dans le passage que nous examinons en ce moment, la mention de ce nom devrait nous détourner de chercher le lieu du débarquement de Vidjaya à l'embouchure de la Vallevay; elle nous ramènerait, au contraire, aux environs de Trincomalé, où nous sommes déjà conduits par une des opinions qu'indique Valentyn, et qu'appuient des renseignements qui seront discutés tout à l'heure.

La difficulté que nous rencontrons ici, et qui vient peut-être du petit nombre de nos moyens de comparaison, ne suffirait pas pour infirmer les témoignages du *Râdjavali* et de l'interprète singhalais; et si l'opinion qu'ils nous font connaître était la seule qui eût cours à Ceylan, il faudrait l'admettre, quelque peu probable qu'elle paraisse quand on l'examine de près. Sans doute, la mousson du nord-est a dû porter un vaisseau partant du Bengale sur la côte orientale de Ceylan, et le point de la côte où le débarquement doit avoir eu lieu a pu être aussi bien au midi qu'au nord de l'île. Voilà pourquoi, parmi les Singhalais, les uns indiquent l'embouchure de la rivière Vallevay, d'autres, Trinco-

malé, comme le lieu où vint aborder Vidjaya. Mais ce qu'il n'est pas aussi facile d'expliquer, ce sont les circonstances historiques qui se rattachent à une seconde ville qui fut fondée non loin sans doute de ce lieu, et qui fut, selon la chronique, le séjour du second roi singhalais. Le *Mahâvañsa* et le *Râdjavali* s'accordent à raconter que, Vidjaya étant mort sans enfants, un de ses ministres, nommé Upatissa, occupa le trône pendant une année, et qu'il fixa son séjour dans un lieu nommé *Upatissagâma*, selon le texte pâli, et *Upatissa Nuvara*, selon l'histoire singhalaise, jusqu'à ce que le neveu du roi Vidjaya vînt du Bengale avec une nombreuse suite et s'emparât du pouvoir. Je ne m'arrêterai pas à relever en ce moment les différences légères que présente le récit assez développé du *Mahâvañsa*, si on le compare à celui du *Râdjavali*. Je ne dois indiquer ici que les traits communs de ces deux narrations, et surtout ceux qui ont rapport à la géographie. Or, en premier lieu, le village de *Upatissa* est situé, d'après l'interprète anglais du *Mahâvañsa*, au nord de *Anurahde-Pura* (*Anurâdhapura*), ville ancienne, dont la position dans le nord de Ceylan est bien déterminée. Ce renseignement, il est vrai, appartient en propre à la traduction anglaise, et l'on ne le trouve pas dans le texte pâli, où on lit seulement ce distique : « A la mort de Vidjaya, les ministres, en attendant l'arrivée des Kchatriyas (de l'Inde), s'établirent à *Upatissagâma*, et gouvernèrent le royaume. » Mais on doit le regarder comme une opinion admise parmi les Singhalais, et

il est permis de supposer qu'il n'a pas été introduit dans la traduction du *Mahâvaṁsa* par le seul caprice du traducteur. La version qu'on lui doit est assez différente de l'original pâli, pour qu'on puisse croire qu'elle se rapporte à un autre texte.

Mais si l'on admet, avec le *Mahâvaṁsa*, que le village de *Upatissa* se trouve au nord de *Anurâdhapura*, tandis que la ville de *Tammanna* est sur la côte méridionale de Ceylan, il devient bien difficile de comprendre les faits dont nous avons présenté tout à l'heure le résumé. Comment croire que, dans l'espace d'une année, le siége de la puissance d'une colonie établie à Ceylan depuis trente-huit ans au plus ait pu se déplacer du midi au nord et passer, de l'embouchure de la Vallevay à la ville de *Anurâdha*, qui en est éloignée de plus de cinquante lieues en ligne droite? A en juger par l'étendue des bois impénétrables qui couvrent la plus grande partie de Ceylan, on peut croire que, quand les Indiens du Bengale y abordèrent, les obstacles qui, de nos jours même, rendirent la conquête de l'île si pénible, durent arrêter longtemps leurs progrès. Pour qu'un déplacement aussi rapide ait pu avoir lieu, il faut donc supposer qu'il fut plus aisé que l'état du pays ne permet de le croire, c'est-à-dire que le village de *Upatissa* et l'embouchure de la Vallevay étaient voisins l'un de l'autre. Or, c'est ce que la traduction anglaise du *Mahâvaṁsa* contredit formellement, quand elle place le village de *Upatissa* au nord de *Anurâdhapura*.

Ce n'est pas tout, et un témoignage plus décisif,

celui du texte même du *Mahâvaṁsa*, en rapprochant la mention de *Upatissagâma*, non pas de la Vallevay, mais d'une rivière d'un autre nom, donne un nouveau degré de vraisemblance à l'opinion des Singhalais, qui cherchent au nord et non loin de *Anurâdhapura* la position de *Upatissagâma*. Selon cette chronique, le plus jeune des neveux de Vidjaya, nommé *Panduvâsudêva*, prenant avec lui trente-deux ministres, s'embarqua pour se rendre à Ceylan. Ils abordèrent, dit le texte, à l'embouchure de la rivière nommée *Mahâkandara*. Là, ils demandèrent quelle était la ville la plus voisine, et ils parvinrent jusqu'au village de *Upatissa*, protégés par les dieux.

Ce récit permet de supposer que le village de *Upatissa* n'était pas fort éloigné de l'embouchure de la rivière *Mahâkandara;* car, autrement, s'il y eût eu entre ces deux positions une aussi grande distance que celle qui sépare *Anurâdhapura* de la rivière Vallevay, le texte n'eût pas manqué d'indiquer que les Indiens du Bengale avaient eu un long voyage à exécuter dans l'intérieur du pays. Cette observation nous autorise à chercher la rivière nommée en pâli *Mahâkandaranadî*, c'est-à-dire « la rivière de la grande vallée ou des grandes cavités », dans la partie de Ceylan voisine de celle où est situé *Anurâdhapura*, ville au nord de laquelle est placé le village de *Upatissa*.

Malheureusement, les cartes que je puis consulter n'ont pas de rivière de ce nom, et comme l'interprète singhalais a omis complétement les détails que nous venons d'emprunter au texte même du *Mahâ*

rañsa, nous sommes ici privés du secours de la traduction anglaise, qui nous fournit quelquefois des synonymes modernes pour les anciens noms pâlis. On rencontre, il est vrai, sur la côte nord-est, une rivière qui porte, dans la carte de Davis, le nom de *Mallekante Aar*, celui de *Nalle Malle Kante Aar* dans celle du capitaine Schneider, et de *Kandekar* dans celle de Valentyn, qui la place un peu plus au sud, au fond de la baie de Cotiâr; mais la ressemblance que l'on remarque entre les noms *Mahâkandara* et *Mallekante âr* est purement accidentelle, et ces dénominations appartiennent évidemment à des idiomes divers. La finale *âr* est le tamoul *ârra*, mot qui signifie «rivière», et dont les Singhalais ont fait *âra*, qui n'appartient peut-être pas primitivement à leur propre langue. Au contraire, le mot *kante* ou *kande* est le singhalais *kanda* «montagne», et la réunion de ces deux termes forme le composé hybride «rivière de la montagne.» L'idée de *montagne* est encore exprimée dans le nom de cette rivière tel qu'il est tracé, sur la carte de Davis, par le mot *malle*, qui est vraisemblablement le tamoul *malâi* «montagne». Enfin, l'orthographe du capitaine Schneider, *Nalle Malle*, rappelle le nom de *Nalla Malla*, donné à une chaîne de montagnes qui s'étend au nord du fleuve Krichna, sur la côte orientale de l'Inde. Ces noms, que l'on trouve assignés à un fleuve qui coule dans la partie de Ceylan où les Tamouls se sont depuis longtemps établis, doivent être rapportés à leur idiome national; celui de *Mahâkandara* doit, au

contraire, se traduire par « rivière de la grande vallée », et la comparaison de ces deux traductions m'engage à penser que la *Kandara* du texte pâli, et la *Kande âr* des cartes modernes, sont deux fleuves différents.

Il est, en effet, dans ces recherches, une règle de critique de laquelle on ne peut se départir sans danger. C'est qu'il ne suffit pas que les dénominations que l'on compare entre elles présentent une analogie de son plus ou moins marquée; il faut encore que les éléments qui les composent se prêtent au même procédé d'interprétation. Je dirai plus : quand divers peuples se sont succédé dans un pays, quand ils ont laissé sur le sol des traces de leur séjour, la ressemblance de son qu'offrent entre elles les diverses dénominations géographiques que l'on analyse n'a plus aucune importance. Elle est souvent même une cause d'erreur; car, en la prenant uniquement pour guide, on court le risque d'interpréter par une langue des noms qui ne peuvent s'expliquer que par une autre. Cette remarque s'applique sans restriction à la nomenclature géographique de l'île de Ceylan, puisque cette île est, depuis des temps déjà anciens, un lieu où des peuples de races et de langues diverses semblent s'être donné rendez-vous. Les noms des lieux ont varié avec les nations qui s'y sont établies; et cette diversité, qui a passé dans les traditions historiques, a couvert la carte de Ceylan de dénominations de tous les âges et de toutes les origines. Ainsi, à côté d'un nom sanscrit importé

par la migration venue du Bengale, on rencontre un mot d'origine singhalaise, c'est-à-dire appartenant à un dialecte qu'on peut supposer avoir été celui des habitants primitifs de l'île. Souvent ces deux éléments, que dans l'état actuel de nos connaissances, nous devons regarder comme radicalement distincts, se combinent pour former un composé hybride. Enfin, la confusion est augmentée encore par les mots purement tamouls, que les invasions fréquentes, et les établissements des Tamouls et des Malabars dans le nord de Ceylan ont répandus sur cette partie de l'île. Or, dans le cas présent, la facilité avec laquelle on peut expliquer par la langue tamoule le *Malle Kande âr* de nos cartes, est pour moi une raison suffisante de renoncer à y voir le mot sanscrit *kandara*.

Cette rivière une fois exclue de nos recherches, il ne reste plus sur cette côte, en fait de noms offrant quelque ressemblance avec la *Mahâkandaranadî* du *Mahâvaṅsa*, que celui de l'étang de Candaly ou Candelye. Ce lac, qui a près de seize milles anglais de circonférence, et qui est un des ouvrages de ce genre les plus remarquables que l'on trouve à Ceylan, communique avec la mer par une issue qui vient aboutir à Tamblegam[1]. Cette issue, ou-

[1] Christie donne vingt milles anglais de circonférence à ce lac; nous suivons ici Sir Al. Johnston, qui ne lui en reconnaît que seize milles environ. Ce lac est formé par une vallée étroite située entre deux montagnes qui sont réunies par une chaussée dont la longueur est d'un mille un quart environ. La largeur, à son sommet, est de soixante pieds anglais, et, à sa base, de cent cinquante pieds.

verte par l'art et augmentée par la nature, laisse échapper un volume d'eau assez considérable, pour que M. Th. Christie, auquel on doit la description de ce lac magnifique, ait pu dire qu'il en sortait une grosse rivière qui se précipite avec impétuosité vers Tamblegam. Sur la carte de Valentyn, cette communication du lac avec la mer est indiquée peut-être avec un peu d'exagération, mais certainement d'une manière plus conforme à la description de Christie et à l'état réel des lieux que dans les cartes modernes. Maintenant, quoique nous ne connaissions pas le nom de cette rivière, on peut soupçonner qu'il est le même que celui du lac Candaly; et, soit que ce dernier ait reçu son nom d'un village voisin, ou qu'il l'ait communiqué à ce village lui-même, on ne peut s'empêcher de remarquer l'analogie qu'il présente avec le mot *kandara* qui figure dans le *Mahâkandaranadî* du *Mahâvaṁsa*. En effet, *Candaly* peut bien n'être qu'une altération de *Kandarî* (synonyme de *Kandara*, « vallée, défilé »), nom qui s'applique très-heureusement à un lac formé, comme celui dont nous parlons, par une vallée étroite dont l'art a fermé les issues; et, d'un autre côté, l'explication que nous avons donnée du mot *Mahâkandaranadî* « la rivière de la grande vallée », semble, au premier coup d'œil, convenir au courant considérable qui sort du lac Candaly.

Toutefois, je dois me hâter de le dire, cette explication me paraît très-peu fondée; car elle ne tend à rien moins qu'à donner, sur un simple rapproche-

ment de mots, un nom à une rivière qui n'en a pas, et qui n'en doit peut-être pas avoir, en ce qu'elle n'est, à vrai dire, que l'issue d'un étang considérable. D'ailleurs, que le nom de *Kandari* « vallée » convienne bien à l'étang de Candaly, cela ne prouve pas qu'il doive aussi s'appliquer à la rivière qui s'en échappe, et il resterait encore à expliquer l'addition du mot *mahá*, qui fait partie du nom du fleuve *Mahâkandara*, fleuve que nous essayons de retrouver sur nos cartes actuelles. Mais, quand je me représente le nombre si considérable de dénominations géographiques qui sont données en pâli par le *Mahâvaṁsa*, tandis qu'elles le sont en singhalais par les cartes modernes et par les relations des voyageurs, je me persuade que la *Mahâkandaranadi* du *Mahâvaṁsa* n'est que le *Mowil-Gangá*, ou le *Mahâvila-Gangá* des Singhalais. Ces deux noms sont exactement la traduction l'un de l'autre, et *Mahâvila* signifie en singhalais « grande cavité » ou « grande vallée », comme *Mahâkandara* en sanscrit ou en pâli. Le *Mahâvaṁsa*, écrit dans la langue sacrée de Ceylan, n'a admis aucun des mots du dialecte vulgaire des habitants primitifs, mais il les a traduits avec une exactitude d'autant plus grande, qu'il était plus difficile de les retrouver dans le passage d'une langue à l'autre. C'est sur cette exactitude bien constatée que nous nous fondons pour regarder le *Mahâkandaranadi* du *Mahâvaṁsa* comme identique avec le fleuve *Mahâvila-Gangá* des Singhalais. Le mot *Gangá* répond ici au *nadi* du texte pâli, qui, d'ailleurs, em-

ploie le plus souvent ce mot même pour désigner le *Mahâvila-Gangâ*. Cette rivière, qui est la plus considérable de Ceylan, est ainsi appelée le *Gangâ*, ou le fleuve par excellence; et cet usage doit être ancien, car nous en remarquons déjà la trace dans la description que donne Ptolémée de la Taprobane. Les voyageurs dont il rassemblait et coordonnait les matériaux ne connaissaient pas le fleuve sous un autre nom.

Si les observations précédentes ne sont pas dénuées de fondement, nous nous en servirons pour confirmer l'opinion de l'interprète singhalais, qui place *Upatissagâma* dans le nord, non loin de *Anurâdhapura*. En effet, la difficulté que fait naître l'éloignement de la rivière Vallevay du village de *Upatissa*, n'existe plus, si l'on admet que la migration indienne est partie de l'embouchure du *Mahâvila-Gangâ;* de cette rivière, on peut, en un court espace de temps, se rendre à la ville de *Anurâdha*. Ensuite (et cette conséquence nous ramène à l'objet spécial de notre recherche), nous devons renoncer à chercher le lieu du débarquement de Vidjaya, et, par suite, la ville de *Tambapaṇṇa*, auprès de la Vallevay; car, comme la position de *Upatissagâma*, qui, en moins d'une année, a succédé à *Tambapaṇṇa*, d'une part est voisine de celle de *Anurâdhapura*, et de l'autre se rattache à celle de la rivière *Mahâkandara*, que nous croyons être le *Mahâvila-Gangâ*, il en résulte que celle de *Tambapaṇṇa* doit en dépendre aussi, et remonter avec elle dans le nord. Ces con-

séquences sont très-importantes pour la suite de nos recherches, et elles jettent assez de lumière sur le sujet pour que nous croyions nécessaire de les résumer en peu de mots. Il résulte donc de la discussion à laquelle nous venons de nous livrer :

1° Qu'en fait, la traduction anglaise du *Mahâvaṅsa* place, au nord de *Anurâdhapura*, *Upatissagâma*, qui devint la capitale de la colonie indienne, dans l'année qui suivit la mort de Vidjaya;

2° Qu'en fait encore, le texte pâli du *Mahâvaṅsa*, sans fixer la position relative de ces deux villes, nous apprend que, de l'embouchure de la rivière nommée *Mahâkandaranadi*, on se rend à *Upatissagâma*,

3° (Et ici commencent les conjectures) qu'il est peu probable que si *Tambapaṇṇanagara* était à l'embouchure de la rivière Vallevay, la colonie indienne ait pu, dans un aussi court délai que celui d'une année, franchir un espace aussi considérable que celui qui sépare l'embouchure de la Vallevay de *Upatissagâma*, au nord de *Anurâdhapura*;

4° Que la rivière *Mahâkandara* du texte pâli ne peut être autre chose que le *Mahâvila-Gangâ* des Singhalais, ces deux dénominations ayant exactement le même sens dans les deux langues auxquelles elles appartiennent;

5° Enfin, que la proximité de tous ces points, *Anurâdha*, *Upatissa* et l'embouchure de la *Mahâkandaranadi*, qui sont certainement dans le nord, et auxquels nous rattachons par hypothèse la posi-

tion de *Tambapaṇṇa*, doit nous faire renoncer à chercher cette dernière, dans le sud-est de Ceylan, à l'embouchure de la rivière Vallevay.

Peut-être trouvera-t-on que nous nous sommes trop longtemps arrêté à discuter une des six opinions admises par les Singhalais relativement au lieu où aborda la colonie indienne; mais nous devions examiner, avec le soin le plus attentif, celle de ces opinions qui paraissait appuyée par un texte, celui du *Râdjavali*. D'ailleurs, si nous sommes parvenu à démontrer combien il est peu vraisemblable que le premier établissement des Indiens à Ceylan ait eu lieu vers l'embouchure de la Vallevay, il nous faudra chercher, dans le nord, à l'est ou à l'ouest, la ville de *Tambapaṇṇa*, qui fut fondée après cet événement. Ajoutons que la partie la plus difficile de notre tâche est ainsi remplie; car, parmi les autres opinions qui nous restent à indiquer, il en est qui sont présentées avec trop peu de détails pour exiger un long examen.

Ramené dans le nord de Ceylan par les textes cités plus haut et par les inductions que nous croyons pouvoir en tirer, nous trouvons, sur la côte orientale, la baie de Trincomalé, indiquée par Valentyn, qui pense que ce lieu a dû être le point de débarquement de la colonie indienne, et qui donne à cette opinion la préférence sur toutes les autres. Nous allons voir qu'en effet il est possible d'assurer, à l'aide de quelques rapprochements, un assez haut degré de vraisemblance à ce qui n'est guère, de sa

part, qu'une simple assertion. En premier lieu, la position de Trincomalé vers le point où l'île présente la plus grande largeur, est une présomption très-forte en faveur de Valentyn, en ce que les vaisseaux poussés par la mousson du nord-est sont naturellement conduits vers cette partie de l'île; et la baie de Trincomalé a, sur l'embouchure de la rivière Vallevay, l'avantage de se présenter la première aux navigateurs qui viennent du golfe du Bengale. Secondement, un document authentique, l'Histoire de la tribu des Chalias, par le chef de cette caste, document dont on doit la connaissance au mémoire de Joinville sur la religion de Buddha, nous apprend que Vidjaya prit terre à *Tamine*, dans le Wanny. Joinville répète lui-même ce fait, tout en écrivant d'une manière plus régulière le nom du lieu de débarquement, *Tammene*. Or, cette indication est très-intéressante, en ce qu'elle place dans le nord la position de *Tammanna*, et qu'elle résout la difficulté à laquelle donnait lieu la note incomplète de la collection de M. Upham, note que nous avons discutée plus haut. Il n'est plus possible maintenant d'hésiter sur la valeur du mot *Wanny*. Ce n'est évidemment pas le nom d'un village, mais bien celui d'un district boisé, qui s'étend à l'ouest de la baie de Trincomalé. En un mot, c'est sur la côte la plus voisine de ce district qu'il faut chercher le lieu de débarquement de Vidjaya. Troisièmement, on connaît, au fond de la baie de Trincomalé, une autre baie du nom de *Tamblegam*, et la première partie

de ce nom même semble rappeler celui de *Tâmbra* « cuivre », qui figure dans la dénomination singhalaise de l'île de Ceylan, *Tâmbraparnni*. J'avoue que cette seule analogie peut ne pas paraître suffisante pour nous engager à rapprocher *Tambapaṇṇa* de *Tamblegaṃ*. Mais l'explication que nous venons d'indiquer semble être admise par les Singhalais eux-mêmes; du moins Valentyn[1] et l'auteur pseudonyme d'une histoire de Ceylan, composée en anglais avec les matériaux recueillis par Valentyn, la présentent comme un fait qui n'est pas sujet à contestation. Selon ces auteurs, Vidjaya et ses soldats abordèrent dans une baie nommée *Tammennatote* ou *Tammentatote*, maintenant *Tambuligamme*, près de Cotiâr; ils trouvèrent le pays sauvage, et fondèrent immédiatement une ville qu'ils nommèrent *Tammena Nuvara*. Le nom de *Tambuligamme*, identique avec celui de *Tamblegam*, qui appartient : 1° à un village auprès duquel sont des ruines anciennes; 2° à la baie sur laquelle est situé ce village; 3° à un district voisin de la côte, peut certainement s'expliquer par les deux mots *Tâmbûla-Gâma* « le village du Bétel. » Mais l'orthographe généralement admise, celle de *Tamblegam* ou de *Tumbela Caumum* (*Tambela Câmam*), comme l'écrit H. Boyd dans la relation de l'ambassade de 1782[2], se rapproche beaucoup plus de celle du mot qui joue le rôle principal dans le sin-

[1] *Byzondere Zaaken van Ceylon*, t. V, p. 64 de la collection.

[2] *H. Boyd's Journal of an Embassy from Madras to Kandy*, dans *Asiat. ann. Reg.* t. I, p. 1. (*Miscell. tracts.*)

ghalais *Tâmbraparnni*. Cette ressemblance de nom, et surtout la position de Trincomalé, qui, je dois le dire, fournit à elle seule un argument d'un grand poids, me paraissent donner l'avantage à l'opinion que préfère Valentyn et qu'adopte l'auteur pseudonyme de l'Histoire de Ceylan.

Mais ce que nous ne devons pas omettre, c'est l'appui que cette opinion prête à la conjecture émise plus haut sur l'identité de la *Mahâkandaranadi* et de la *Mahâvila-Gangâ*. N'est-ce pas une coïncidence tout à fait remarquable que, d'un côté, les Singhalais désignent la baie de Trincomalé comme le lieu où Vidjaya prit terre, et que, de l'autre, la seconde migration indienne venue à Ceylan ait abordé, selon le texte du *Mahâvaṁsa*, vers l'embouchure d'un fleuve que nous croyons être le *Mahâvila-Gangâ*, rivière qui se jette dans la baie de Trincomalé? Sans doute on pourra dire que c'est faire un paralogisme que de se prévaloir de cette coïncidence; car les deux termes que nous rapprochons ne peuvent se prêter un mutuel appui qu'autant que chacun d'eux aura été trouvé vrai isolément. Cependant, l'opinion qui regarde Trincomalé comme le lieu où descendit la colonie indienne venue du Bengale a précédemment acquis quelque vraisemblance; et celle que nous avons émise sur l'identité de la *Mahâkandaranadi* et de la *Mahâvila-Gangâ* repose, de son côté, sur un principe d'interprétation vérifié par un grand nombre d'exemples. Aussi nous croyons-nous autorisé à dire que le rapprochement inattendu de ces deux docu-

ments, le premier, emprunté à la tradition singhalaise, le second, extrait d'un monument inédit et auquel n'ont pas eu accès les auteurs auxquels on doit le premier, donne une nouvelle valeur à l'hypothèse proposée pour la *Mahâkandaranadî*.

Il n'est pas non plus inutile de remarquer que le *Râdjavali*, dans le passage où il est fait mention de la seconde migration indienne qui vint à Ceylan après la mort de Vidjaya, au lieu de parler de l'embouchure de la *Mahâkandaranadî*, nomme le havre de *Tammanna Nuvara*. Certainement, rien ne nous prouve que le *Râdjavali* ait eu raison d'affirmer que la seconde colonie prit terre à Ceylan au même lieu que la première; et, quelque vraisemblable que ce fait puisse paraître, cette présomption n'est pas assez forte pour nous autoriser à prétendre que la ville de *Tammanna* (en pâli *Tambapaṇṇa*) était située à l'embouchure de la rivière *Mahâkandara*, selon nous la *Mahâvila-Gangâ*. Mais la supposition que ces deux noms désignent un seul et même fleuve, nous dispense de tirer, des passages du *Râdjavali* et du *Mahâvaṁsa*, des conséquences forcées. Les localités dont parlent ces deux ouvrages sont assez voisines l'une de l'autre pour que le simple rapprochement des textes suffise à la démonstration de notre hypothèse. Selon le *Mahâvaṁsa*, le première colonie venue du continent indien aborde au lieu nommé depuis *Tambapaṇṇa* ou *Tammanna*, et que nous croyons être Tamblegam. La seconde prend terre à l'embouchure de la rivière *Mahâkandara*, que nous croyons être la

Mahâvila-Gangâ. Elle suit donc la même route que la première, parce qu'elle vient de la même partie du continent, et, comme la première, elle aborde dans la baie de Trincomalé, et presque au même endroit. Selon le *Râdjavali*, les deux colonies prennent également terre au havre de *Tammanna*. C'est dire un peu plus que le *Mahâvañsa*, sans doute, mais ce n'est pas le contredire; et ce qui résulte de la comparaison de ces deux autorités, c'est que si *Tambapaṇṇa* est Tamblegam, et que si la *Mahâkandaranadi* est la rivière *Mahâvila-Gangâ*, les chroniques singhalaises écrites, soit en pâli, soit dans le dialecte vulgaire, doivent être invoquées en faveur de l'opinion qui regarde Trincomalé comme le point de la côte où s'établit la première colonie indienne.

Enfin Valentyn, que nous n'avons dû citer qu'après les textes originaux, rapportant l'évenement même que nous font connaître le *Mahâvañsa* et le *Râdjavali*, fait aborder les Indiens dans une baie nommée *Mahatotte*, dont il indique la position non loin de Cotiâr. Le pseudonyme anglais, qui suit ordinairement Valentyn, ne parle que de ce dernier lieu. Tous les renseignements, ceux que nous pouvons retrouver dans les voyageurs modernes, comme ceux que nous fournissent les textes pâlis et singhalais, nous retiennent donc dans les localités que nous avons fixées pour le point du débarquement de la première et de la seconde colonie indienne. Le *Mahâvañsa*, le *Râdjavali* et Valentyn parlent chacun de lieux divers; mais ces lieux sont tous voisins

l'un de l'autre, et la diversité même des indications que nous donnent ces trois sources distinctes, est peut-être plus concluante en faveur de notre opinion, que ne le serait une coïncidence complète dans leur énoncé. Une observation qu'il est nécessaire d'ajouter ici pour ceux qui, cherchant le *Mahatotte* de Valentyn ne le retrouveraient pas sur les cartes modernes, c'est que ce lieu, dont il est souvent question dans le *Râdjavali*, paraît avoir réellement existé près de la baie de Cotiâr, à l'embouchure, sans doute, de la Mahâvila-Gangâ. Le nom de *Mahatotte* est le singhalais *Mahâtoṭa*, signifiant « grand port, » et c'est vraisemblablement ce mot abrégé que l'on trouve dans la célèbre *Mantote* ou *Matota* et *Matote*, comme l'écrivent les Portugais et les plus anciennes cartes de Ceylan. Le changement de *Mahâtoṭa* en *Matote* doit être ancien; car je n'hésite pas à regarder le port de Moduttu, placé par Ptolémée sur la côte nord-est de l'île, sinon comme le havre même de *Mahâtoṭa*, au moins comme un port de même nom. A ne consulter que la mesure des distances indiquées par Ptolémée, il faut, sans doute, avec les géographes modernes, et notamment avec Bochart, Mannert et Gossellin, reporter beaucoup plus au nord le *Modutti emporium;* mais cette différence, qui résulte peut-être de quelque erreur dans les relations d'après lesquelles Ptolémée travaillait, n'est pas une objection contre le rapprochement que je viens de proposer, et que je ne fais porter que sur la forme des mots *Matote* et *Moduttu*.

Les quatre autres opinions admises parmi les Singhalais sur le lieu de l'arrivée de Vidjaya, se rapportent à la côte occidentale et à la partie septentrionale de l'île. On désigne Manâr, Mantote, Calpentin et Pareriture [1]. La seule de ces opinions qui soit appuyée par un témoignage écrit, est celle qui place *Tambapaṇṇa* ou *Tammanna* près de l'île de Manâr. Dans un court traité sur les castes singhalaises, et notamment sur celles des Châlias, traité que M. Upham a publié à la fin du troisième volume de sa collection, on voit que Vidjaya vint aborder à un port nommé *Tammene Totta*, « que l'on dit être près de Manâr. » Ces derniers mots sont entre parenthèses, et cette particularité donnerait à croire qu'ils ne font pas partie du traité original, et qu'ils y ont été introduits par le traducteur. Mais le traité lui-même paraît être très-moderne, et il est loin d'avoir l'autorité qui s'attache aux textes du *Mahâvaṁsa* et du *Râdjavali*. Quant à Mantote, ville, d'ailleurs, si voisine de Manâr, et à Calpentin, je ne trouve aucun texte original qui en parle. Le capitaine Mahony est le seul auteur, que je sache, qui ait rapproché Mantote de *Tammanna Tota*, qu'il écrit *Tammench Totteh*. Mais je doute qu'on puisse admettre avec lui que Mantote, dont l'étymologie est bien connue, soit une abréviation de *Tammanna Tota*. Je remarquerai en

[1] De Couto dit que la première ville qui fut fondée par les compagnons de Vidjaya le fut du côté de Mantote, en face de Manâr. Les autres traditions, au contraire, ne distinguent pas le lieu du débarquement de l'emplacement de la ville bâtie par Vidjaya. (*Da Asia* de Diogo do Couto, dec. V, l. I, c. v, t. XII, p. 47, éd. in-8°.)

outre, relativement à Calpentin, que le récit de l'arrivée à Ceylan de l'arbre sacré nommé *bôdhi*, récit publié par M. Upham, place dans le district de Vanny Pattou, situé sur la côte occidentale, non loin de Calpentin, un lieu du nom de *Tammanna-godda*, et qu'on trouve encore dans le même traité un village du Magoul Corle nommé *Tammannapittiya* ou *Tammanapittiya*. Ces rapprochements prouvent que le nom de *Tammanna* est fréquent dans cette partie de l'île; mais on n'en peut rien conclure quant à la ville du même nom, bâtie par Vidjaya, lors de son arrivée à Ceylan.

Les opinions que nous venons de rapporter, privées, comme elles le sont, de l'appui de preuves écrites qui nous soient connues, doivent être vraisemblablement attribuées au souvenir des invasions des Tamouls et des Malabars dans l'île de Ceylan. C'est, en effet, en traversant le golfe de Manâr que les peuples du sud de l'Inde abordèrent plus d'une fois à Ceylan; c'est dans le nord de cette île qu'ils sont restés établis. La tradition a donc pu confondre la migration de Vidjaya, venu du Bengale, avec les invasions armées des Tamouls du sud; et l'on a dû être naturellement porté, par la vue des lieux et par le retour fréquent de ces expéditions, à croire que l'île de Manâr et les parages qui l'avoisinent étaient le seul lieu auquel on pût descendre de l'Inde à Ceylan. Mais cette île, qui est si facilement abordable sur ce point, pour les peuples qui habitent l'extrémité de la péninsule, ne l'est pas moins, sur la côte

orientale, pour ceux qui, placés plus haut dans le golfe du Bengale, peuvent profiter de la mousson du nord-est, et la grande vraisemblance des opinions que nous venons de rappeler ne doit pas, selon nous, prévaloir contre celle qui regarde la baie de Trincomalé comme le lieu du premier établissement de Vidjaya. Nous croyons donc pouvoir, jusqu'à preuve contraire, persister dans ce sentiment; et, pour revenir aux noms anciens de Ceylan, qui font l'objet special de ce mémoire, nous conclurons de ce qui precède que c'est de la baie de Trincomalé, et particulièrement de Tamblegam, qu'est sortie la dénomination de *Tambapaṇṇa* ou *Tambapaṇṇi*, pour s'étendre à l'île tout entière, et pour être recueillie, dès le IVe siècle avant notre ère, par les voyageurs grecs, sous la forme de Ταπροβάνη, si rapprochée de l'orthographe sanscrite et singhalaise, *Tâmraparṇa* et *Tâmbraparnni*.

Il nous reste encore à examiner un nom qui n'est pas moins célèbre que les precédents, et qui, d'ailleurs, les a remplacés tous; car c'est, selon toute apparence, de ce nom que dérive la dénomination actuelle de Ceylan. Nous voulons parler de सिंहल *Siṁhala* (au féminin ou au neutre *Siṁhalâ* ou *Siṁhalaṁ*), mot que l'on trouve également employé pour désigner cette île, et par les textes sanscrits, et par les ouvrages originaux en singhalais. Ainsi on le rencontre, dans la Chronique du Cachemire, mentionné avec des circonstances dont j'ai vainement

jusqu'ici cherché la confirmation dans l'histoire singhalaise. Selon cet ouvrage, dont on doit l'analyse à M. Wilson, un roi du Cachemire nommé *Mihira Cula* (Mihîrakula), et que ce savant place en 310 avant notre ère, remarqua un jour, sur le sein de la reine, la forme d'un pied d'or qui était tissue dans l'étoffe dont la princesse était revêtue; cette étoffe venait de *Siñhalâ*, et cette empreinte était celle du sceau que le roi de cette île faisait apposer à toutes les étoffes qui se fabriquaient dans son domaine. Indigné que le pied d'un prince étranger se trouvât placé sur la poitrine de sa femme, Mihîrakula conduisit une armée contre *Langkâ*, déposa le roi qui gouvernait cette île, en mit un autre à sa place, et stipula que les étoffes de *Siñhalâ*, nommées *yamushadeva*, porteraient, à l'avenir, son propre sceau, c'est-à-dire un soleil d'or.

Ce récit romanesque aurait sans doute besoin, pour être admis, de se trouver confirmé par un plus grand nombre de témoignages; mais, quand même on le verrait raconté dans d'autres chroniques du Cachemire, on serait encore fondé à révoquer en doute la réalité de l'événement qu'il nous fait connaître. Pour moi, je ne crois pas qu'au commencement du IVe siècle avant notre ère, les Singhalais eussent fait d'assez grands progrès dans la fabrication des étoffes, pour que les nations du nord de l'Inde tirassent de Ceylan les vêtements de leurs rois et de leurs chefs. Nous savons, avec certitude, que l'art de tisser les étoffes fines n'a jamais fleuri d'une

manière continue à Ceylan, et nous possédons un document curieux qui retrace l'histoire de l'arrivée des tisserands indiens que les rois singhalais ont plus d'une fois appelés de l'extrémité de la presqu'île. Ainsi, comme on ne peut supposer que l'art de tisser des étoffes de prix soit ancien à Ceylan, île qui a toujours été plus renommée pour ses productions naturelles que pour celles de ses manufactures[1], on doit admettre, ou que le récit de la Chronique de Cachemire n'est qu'une fable, ou que le nom de *Suñhalâ*, qui peut être celui de quelque autre peuple de l'Inde, a été, dans ce récit, confondu, par erreur, avec celui de l'île de Ceylan.

Le mot *Suñhalâ*, dont l'origine est sanscrite, n'en désigne pas moins cette île, suivant les écrits des Brâhmanes; et Wilford le cite dans une liste de noms géographiques empruntée à un traité astronomique, le *Varâ-Saṁhitâ*. Il l'écrit *Sinhála or Ceylon*, et M. Lassen, qui admet cette orthographe, la considère comme une abréviation du mot *Suñhâlaya* « l'asile des lions, » de même que *Himâla* vient de *Himâlaya* « l'asile des neiges. » Cette explication ingénieuse devrait être adoptée sans contestation, si l'orthographe réelle du mot que nous examinons était *Suñhâla*. Mais, malgré l'autorité de la liste de Wilford, je doute qu'il en soit ainsi; du moins Wilson ne donne que celle de सिंहल *Siṁhala*, et il en est de même du Dictionnaire singhalais de Clough, qui écrit ce nom comme on le fait en sanscrit. Aussi,

[1] Voyez le *Périple* d'Arrien.

quoiqu'il faille considérer comme un point établi que le nom sanscrit du lion (*sim̃ha*) figure dans celui que portaient l'île de Ceylan et le peuple qui l'habite, et quoiqu'on doive, selon toute apparence, voir, avec Hyde[1], ce mot dans le سنگاديب *singadîb* du *Masalik oual-Mamalik*, on ne peut admettre avec une égale confiance l'explication de M. Lassen que nous venons de rappeler. La finale de *Sim̃hala* n'est vraisemblablement qu'un de ces suffixes de dérivation d'origine obscure (*uṇâdi*), comme on en rencontre beaucoup en sanscrit; et, envisagé sous ce point de vue, *Sim̃hala* doit signifier « ce qui est relatif au lion, » et se traduire, si on l'applique à un peuple, par « les descendants du lion. »

C'est à peu près ainsi que Hyde et Reland, qui, à une époque déjà ancienne, possédèrent quelques notions exactes sur l'écriture et sur la langue singhalaise, entendaient le mot *singala*, en l'appliquant au peuple qui habite cette île, lorsqu'ils disaient : « *Singhala*, id est *leonini*, » et « lingua ipsa *singalea* « dicitur, quod populi se *Singalas*, id est *leones* nun- « cupant. » Cette opinion n'est pas très-éloignée de celle des Singhalais eux-mêmes, qui ont essayé de donner une explication du mot *Sim̃hala*. Ainsi, Valentyn nous apprend que *singa-le*, dans la langue du pays, signifie *le sang d'un lion*, « aussi bien, ajoute-t-il, qu'en malay, et dans le sanscrit, langue qui est la mère de toutes celles de cette partie de l'Orient[2]. »

[1] Th. Hyde, *Ad Abr. Peritsol Itin. Mund.* p. 26.

[2] « En ziet men op de naam der Cingaleesen zelf, men zegt, dat

La même explication a été, au commencement de ce siècle, reproduite par le capitaine Mahony, qui reconnaît dans *Siñhala* le mot *lai* (lis. *lé*) « sang, » et qui traduit ce composé par « race de lion. » On la trouve encore dans Philaléthès, qui l'a indubitablement empruntée à Valentyn. Comme rien n'autorise à supposer que Mahony ait, ainsi que le pseudonyme précité, puisé cette conjecture dans l'ouvrage du savant hollandais, et qu'au contraire les matériaux de son mémoire ont été rassemblés par lui pendant son séjour à Ceylan, il est permis de croire que cette interprétation lui a été fournie par quelque prêtre singhalais désireux de retrouver, dans sa propre langue, le nom de son île. C'est enfin sur cette même autorité que s'appuie Wilford, lorsqu'il dit, avec raison d'ailleurs, que le nom de *Siñhala* vient de ce que Ceylan est habitée par des *Siñhalas*, c'est-à-dire par une race issue d'un lion, et non pas « amie (peut-être parent, *bandhu?*) du lion, » comme le pensait Joinville. Cependant, nous n'en croyons pas moins l'étymologie de Valentyn et de Mahony tout à fait erronée sous le rapport philologique, et quoique le sens qu'elle donne s'accorde avec celui que four-

« Singa-le het bloed van een Leeuw in hunne Taal, als mede in't Malleyts en't Sanscrits (de Moeder van alle deze Oostersche Taalen) « beteekend. » (*Byzondere Zaaken van Ceylon*, p. 61, t. V, de sa collection.) On peut conjecturer, par un passage d'une lettre de Ziegenbalg, que ce missionnaire avait une notion plus exacte des rapports du singhalais (qu'il nomme *ziglesica lingua*) avec l'idiome sacré des Brâhmanes. (*Thesaur. epist. Lacroz.* t. I, p. 382.) Quoique, en effet, les neuf dixièmes du singhalais soient du sanscrit, il y a un élément qui est tout à fait étranger à ce dernier idiome.

nit la langue sanscrite, nous continuons à regarder le mot de *Sim̃hala* comme appartenant, dans toutes ses parties, à l'idiome savant des Brâhmanes.

Les explications que nous venons de rapporter pourraient passer pour fournies par la philologie seule, indépendamment de tout autre secours, si l'on ne savait que le nom de *Sim̃hala* se rattache à une légende qui occupe une place importante dans l'histoire singhalaise. On voit, en effet, que les opinions de Valentyn et du capitaine Mahony, suivies par Wilford, leur ont été suggérées par la connaissance de la tradition singhalaise relative au premier roi de l'île. Cette tradition, que de Couto donne en abrégé, et que l'on trouve, avec plus de détails, dans le grand ouvrage hollandais de Valentyn, est rapportée, d'après le *Râdjavali* singhalais, dans le mémoire que le capitaine Mahony a consacré à l'île de Ceylan, et dans celui où Joinville examine la doctrine de Buddha. Depuis, elle a été publiée par Philaléthès, et enfin, tout récemment et d'après des documents singhalais, dans la collection de M. Upham, dont une portion, le *Râdjavali*, avait été déjà livrée au public par Sir Al. Johnston. Comme nous possédons une partie des ouvrages originaux dont la traduction forme deux volumes de cette collection, nous sommes à même de puiser les détails de la légende singhalaise à une source plus pure que celle des voyageurs européens ou des littérateurs anglais qui se sont jusqu'ici occupés de l'île de Ceylan. Aussi l'extrait succinct de la tradi-

tion relative à l'origine de la dénomination de *Siṁhala*, que nous allons donner, est-il exclusivement emprunté aux textes pâlis et singhalais du *Mahâvaṁsa* et du *Râdjavali*. Nous ne nous sommes servis des autres documents que quand nous avons cru qu'ils pourraient jeter du jour sur quelques circonstances obscures des relations originales.

Selon le *Mahâvaṁsa* et le *Râdjavali*, le roi du Kalinga avait donné sa fille en mariage au roi de *Vangga*. Les traductions anglaises de ces chroniques écrivent le nom de ce pays *Wangoo* et *Wango*, et Valentyn appelle le prince qui le gouvernait *Vagoe-Râja*. Cette dernière orthographe est certainement plus conforme à celle du texte du *Râdjavali*, où on lit *Vagu Radja;* et l'on peut être surpris que l'interprète de Sir Al. Johnston se soit écarté, en traduisant le *Râdjavali*, de la leçon de l'original, quand on le voit la reproduire avec une exactitude parfaite au commencement de ce même livre, dans l'énumération des pays qui ne suivent pas la loi de Gâutama. Le traducteur nous apprend que le *Vaguraṭṭa* est voisin du Bengale, et si nous nous reportons au texte du *Mahâvaṁsa*, nous y trouvons le mot *Vanga*, en sanscrit वङ्ग, nom ancien de la province du Bengale, et notamment de la partie orientale de ce pays.

De ce mariage naquit une fille d'une grande beauté, mais passionnée pour le plaisir; elle s'enfuit une nuit avec une troupe de marchands qui se rendait dans le Magadha. La traduction anglaise du *Mahâvaṁsa* nomme *Magande* le lieu qui devait être le

terme de leur voyage. Mais ce nom n'est sans doute que l'altération singhalaise du sanscrit *Magadha*, ainsi qu'on le reconnaît par le texte même du *Râdjavali*, qui nous montre la troupe se dirigeant vers le *Mangata*. En passant par une forêt du royaume de *Lâḷa* (*Lâḷaraṭṭha*, selon le *Mahâvaṁsa*), ou du pays de *Lâḍâ* (*Lâḍâ dêsa*, selon le *Râdjavali*), la princesse fut enlevée par un lion, avec lequel elle vécut dans le désert, et dont elle eut deux jumeaux, un fils, nommé par le *Mahâvaṁsa Sîhabâhu*, et une fille nommée *Sîhasîvalî*. Le royaume de *Lâḷa* ou *Lâḍâ*, que Valentyn nomme par erreur *Cadda Desa*, est le राढा *Râḍhâ* de la géographie indienne; ce nom, qui s'écrit quelquefois aussi *Ganga Rârhi*, est celui qu'on donne à la partie basse du Bengale actuel, qui s'étend sur la rive droite de la rivière Hougli, et comprend les districts de Tamlouk et de Midnapour[1]. L'interprète singhalais auquel on doit les traductions publiées par M. Upham a écrit *Lade Desay* les mots *Lâdâ Desa* de la chronique originale; mais il a indiqué dans une note que l'orthographe propre était *Rawdha*, pays voisin de *Goude Desaya*, c'est-à-dire de गौड *Gâuḍa*, mot par lequel on désigne la partie centrale du Bengale.

Je ne m'arrêterai pas à rapporter tous les détails de la légende; il me suffira, pour l'objet spécial de notre recherche, de dire que le jeune *Sîhabâhu*, parvenu à l'âge de seize ans, apprit de sa mère le secret de sa naissance; qu'il se rendit avec elle et sa

[1] Wilson, *Mackenzie collection*, introd. t. I, p. CXXXVIII.

sœur à *Vanganagara*, chez son grand-père; qu'il tua le lion, qui, désespéré d'avoir perdu sa femme et ses enfants, ravageait le pays; et qu'à la mort du roi de *Vanga*, il lui succéda, et bâtit, dans le royaume de *Lâla*, une ville nommée *Sihapura* par le *Mahâvaṁsa*, et *Siṁhabâpura* par le *Râdjavali* singhalais. Dans ce dernier mot, *Siṁhabâ* est une abréviation de *Siṁhabâhu*, dont le pâli a fait *Sihabâhu*.

Le prince *Sihabâhu* épousa sa sœur *Sihasivali*, qui accoucha seize fois de deux jumeaux; les deux premiers furent nommés, l'un *Vidjaya*, l'autre *Samitta* (en sanscrit सुमित्र *Sumitra*). Quand Vidjaya eut atteint l'âge convenable, son père *Siṁhabâhu* l'associa au trône, en le sacrant sous le titre de *Uparâdja*; c'est sans doute à cause de cette circonstance que la chronique singhalaise nomme toujours le jeune prince *Vidjayakumâra*, avec le titre de *Kumâra*, que l'on donne, comme on sait, dans l'Inde, à l'héritier présomptif de la couronne. Mais le prince, emporté par des habitudes vicieuses, se livrait à des actes de violence qui lui attirèrent les reproches et la colère du roi. *Siṁhabâhu*, cédant aux prières du peuple, ordonna que Vidjaya et sa troupe, composée de sept cents hommes, fussent jetés dans un vaisseau et abandonnés sur l'Océan. Il faut ici laisser parler le texte même du *Mahâvaṁsa*; il contient sur le voyage des exilés des détails qui doivent être consignés dans ce mémoire, puisqu'ils ne se trouvent que dans le texte inédit de cette chronique curieuse.

« Alors le roi fit jeter dans un vaisseau et abandonner sur l'Océan Vidjaya et sa troupe, formée de sept cents hommes, auxquels il avait fait raser la moitié de la tête; il y fit mettre en même temps leurs femmes et leurs enfants. Ils s'avancèrent, hommes, femmes et enfants avec confiance (sur l'Océan); ils parvinrent à une île, ils y descendirent et y habitèrent. L'île où étaient descendus les enfants était connue en ce lieu sous le nom de *Naggadîpa*, et celle où étaient descendues les femmes portait le nom de *Mahindadîpa*. Vidjaya descendit aussi dans un havre qui offrait un passage facile. Là, effrayé par la violence de sa troupe, il remonta de nouveau sur son vaisseau. Le prince nommé Vidjaya, déterminé dans son choix, vint aborder à *Lankâ*, dans l'île de *Tambapaṇṇa*, le jour où *Tathâgata* s'était endormi dans le *Nirvâṇa*, entre deux arbres de l'espèce des *sâla*. »

Maintenant que nous sommes en possession d'un récit puisé à une source authentique, il ne nous reste plus qu'à en faire ressortir ce qui intéresse la géographie, et, en particulier, la recherche de la valeur du mot *Siṁhala*. La légende dont nous avons présenté un extrait a été, sans doute, comme toutes celles qui se rapportent aux origines des nations, embellie par l'amour du merveilleux. Mais la fiction n'y tient pas une assez grande place pour qu'on n'y puisse reconnaître un fond de réalité. A part le mariage singulier de la fille du roi de *Vanga*, il n'y a rien que de vraisemblable dans les événements qui

en furent la suite. Une princesse du *Vanga*, enlevée par un habitant des forêts de *Rádhá*, dont la légende a fait un lion, donne le jour à deux enfants, un fils et une fille. Le fils tue son père, fonde une ville dans la province de *Rádhá*, épouse sa sœur et en a de nombreux enfants. L'aîné, nommé *Vidjaya*, excite par sa violence la colère de son père, et est exilé sur l'Océan avec les compagnons de ses désordres. Les pays de *Vanga* et de *Rádhá* forment les portions orientale et occidentale de la province actuelle du Bengale, en la supposant divisée en deux par la rivière Hougli. Or, la partie de ces provinces où se passent les événements racontés par le *Mahávamsa* doit être voisine de la mer, car le texte ne dit pas que les exilés aient suivi le cours d'un fleuve pour se rendre dans l'Océan; il les montre, au contraire, commençant immédiatement leur voyage vers Ceylan. Rien ne nous apprend le point précis d'où partirent les vaisseaux; mais, s'il est permis de tirer argument du récit d'une autre migration qui abandonna plus tard le Bengale pour se rendre à Ceylan, on peut admettre que ce fut de *Támralipti*, la moderne Tamlouk, que partit, selon le *Mahávamsa*, la migration dont nous venons de parler.

Avant d'atteindre le lieu où ils devaient se fixer, les exilés s'arrêtèrent sur deux îles, l'une nommée *Naggadípa* ou नागद्वीप *Nágadvípa* « l'île des *Nágas* », l'autre *Mahindadípa* ou महेन्द्रद्वीप *Mahéndradvípa* « l'île du grand Indra ». Ces îles ne devaient sans doute pas être très-éloignées l'une de l'autre;

du moins le texte les nomme dans le même passage, en ajoutant cette circonstance que les jeunes gens descendirent dans celle des *Nâgas*, et les femmes dans celle de *Mahêndra*. Mais comment concilier cet énoncé avec l'état des lieux, et où retrouver ces deux îles, quand, sur la côte orientale de la presqu'île indienne, il n'en existe aucune de ce nom? C'est là une difficulté considérable, et qui peut inspirer des doutes sur l'exactitude du récit du *Mahâvañsa*, récit que nous avons trouvé jusqu'à présent si vraisemblable. Peut-être, cependant, n'est-il pas impossible de la résoudre, ou au moins de découvrir, à l'aide de quelques rapprochements, la situation approximative de ces deux îles.

Les rapprochements dont nous voulons parler sont de deux sortes : les uns portent sur les noms de quelques localités que présente la côte orientale de la presqu'île indienne, les autres, sur des légendes conservées par la tradition singhalaise. Commençons par les noms géographiques. On sait que les rivières de Godâvari et de Krichna se jettent dans la mer par plusieurs bras, dont quelques-uns sont très-considérables, et qui forment, à l'embouchure de ces deux fleuves, des deltas assez étendus. Ces deltas comprennent de véritables îles, et c'est sans doute de là que vient le nom de *Divy*, donné à une pointe de terre située à l'embouchure du Krichna[1]. M. Wilson[2], dans le résumé de l'histoire des rois du

[1] *Map of the Circars*, dans *Heyne's Tracts on India*, p. 282.
[2] *Mackenzie collection*, t. I, introd. p. CXXX.

Telingana, qu'il a inséré au tome I de la collection Mackenzie, parle même d'une île *Devi*, à l'embouchure du Krichna, ce qui ne peut être que le lieu nommé actuellement *Divy*, et situé sur la branche principale de ce fleuve. Le mot *Divy* doit n'être, en effet, qu'une altération du sanscrit *Dvipa* « île », analogue au *Diva* singhalais. Cela ne suffit pas, sans doute, pour nous autoriser à voir ici les îles *Naggadipa* (*Nágadvipa*) et *Mahindadipa* (*Mahéndradvipa*) de la chronique singhalaise; mais si le rapport de *Divy* et de *Dvipa* pouvait être admis, il en résulterait déjà que, vers ce point de la côte orientale de l'Inde, on reconnaissait des îles formées par les bras des deux grandes rivières Godâvari et Krichna, et qu'une dénomination géographique a conservé jusqu'à nos jours la trace de cette opinion. Ce n'est pas tout, le nom même des *Nágas* paraît près d'une des branches les plus considérables du Krichna, dans celui de *Nága Divoa*, qui, sur d'autres cartes, est nommé *Nágalanká* « la *Langká* des dragons ». Non loin de *Nágalanká*, et au sud-ouest de la branche dont nous venons de parler, existe un autre lieu nommé *Pootalanká* (lis. *Putálangká*) « la pure *Langká* ». En ajoutant à ces dénominations remarquables, que nous trouvons sur une carte très-détaillée des *Northern-Circars*, dressée par Heyne pour ses *Traités sur l'Inde*, celle d'un port beaucoup plus connu, de *Bander Mahálanká*, nous reconnaîtrons que le nom de *Langká* (qui est celui de Ceylan), avec ou sans le mot *Nága*, est d'un usage fréquent sur cette par-

tie de la côte. Nous n'osons pas en conclure encore que la moderne *Nâgalankâ* ou que la *Nâga Divou*, qui n'est donnée que sur une seule des cartes à nous connues, soit la même île que la *Naggadipa* du *Mahâvamsa;* mais nous nous trouverons par là confirmés dans une opinion que nous avons déjà émise autre part, sur le point de la côte indienne qui doit avoir été, à des époques anciennes, en communication directe avec Ceylan. Le nom de *Langkâ*, répété trois fois dans un espace aussi peu étendu, est une preuve suffisante de ces communications. Mais, quant à la recherche qui nous occupe, nous ne pouvons offrir, il faut l'avouer, que comme une simple conjecture, le rapport de *Nâga Divou* avec la *Naggadîpa* de la chronique singhalaise.

Il est moins facile encore de retrouver l'île de *Mahêndra*, citée par la même autorité. J'ai cru, pendant quelque temps, que la ville de *Râdjamundri*, qui donne son nom à la partie la plus considérable du delta de la Godâvari, pouvait se rapprocher du *Mahêndra* du *Mahâvamsa*, qui aurait été précédé du mot *Râdja*. En effet, ce nom, qui est purement sanscrit, doit s'écrire, selon Wilson[1], *Râdjamahêndri*, et c'est celui d'une ville qui a été, depuis la fin du XIe jusque dans les dernières années du XIIIe siècle, la capitale d'une branche de la dynastie des *Tchâlukya*. Mais je ne sache pas que *Râdjamahêndri*, qui est, selon toute apparence, une dénomination mo-

[1] Wilson, *Mackenzie collection*, t. I, introd. p. CXVII et CXIX. Cf. *ibid.* p. 263.

derne, ait été jamais appelée une île, et nous n'y pouvons pas voir l'île *Mahéndra* du *Mahâvaṁsa*. Ce n'est pas que le mot de *Mahéndra* soit inconnu dans la géographie du sud de l'Inde; Wilford le cite, sans déterminer la position du lieu qu'il désigne, parmi d'autres dénominations géographiques appartenant à la partie méridionale de la Péninsule. Mais il est surtout célèbre comme nom d'une des principales chaînes de montagnes du *Bhârata Varsha*[1], ou de l'Inde, selon les Brâhmanes, laquelle court le long de la côte d'Orixa, et vient aboutir au lac Chilka. Cette indication nous éloigne, comme on voit, de l'embouchure du Krichna, et ne nous donne aucune lumière sur le *Mahéndra* des chroniques de Ceylan. La situation de l'île que cet ouvrage désigne ainsi, reste donc, au moins pour moi, tout à fait inconnue, et la seule assertion que je puisse avancer avec quelque confiance, c'est que, d'après les termes du *Mahâvaṁsa*, elle doit être voisine de *Naggadipa*.

Peut-être serons-nous plus heureux en comparant avec le texte précité les légendes conservées dans d'autres parties de ce même ouvrage, ou dans les deux autres chroniques singhalaises. Quoique ces légendes n'aient aucun titre à prendre place dans l'histoire positive de Ceylan, elles ne nous paraissent pas devoir être négligées ici, parce qu'elles offrent un point de rapport tout à fait remarquable avec une donnée de la géographie ancienne qui est restée

[1] F. G. Wahl, *Erdbeschreibung von Ostindien*, p. 249, 721, 722. W. Hamilton, *Description of Hindostan*, t. II, p. 68.

jusqu'à présent sans explication. Selon le *Mahâvaṁsa*, le fondateur du buddhisme, Çâkiamuni Buddha, fit trois voyages à Ceylan, en vue de convertir les habitants primitifs de l'île, connus sous le nom de *Yakchas*, ou de mauvais génies, et de *Nâgas*, ou dragons. La première fois, il descendit au lieu où se trouve l'édifice sacré nommé *Mahiyanggaṇathûpa*, pour मह्यङ्गणस्थूप *Mahyanggaṇasthûpa* « le *sthûpa* de l'enclos de terre », et, selon le *Râdjavali*, *Myangemea*, temple célèbre, situé dans la province de Vilassa, vers la partie orientale de Ceylan. Les *Yakchas*, ou mauvais génies, furent alors exilés sur une île nommée par le *Mahâvaṁsa Giridîpa*, pour गिरिद्वीप *Giridvîpa* « l'île de la montagne ». Le *Râdjaratnâkari* et le *Râdjavali* ajoutent au nom de cette île celui des *Yakchas*, abrégé en *Yak*, et l'appellent *Yakgiridiwa* ou *Yakgiri Devine;* la première de ces deux orthographes est conforme au texte du *Râdjavali*. Or, la tradition singhalaise place cette « île de la montagne », ou « île de la montagne des démons », près de Manâr, ou à Manâr même. Cette tradition ne nous donne pas encore, il est vrai, la *Naggadîpa* du *Mahâvaṁsa;* elle nous indique cependant déjà l'existence, au moins dans l'opinion des Singhalais, d'une île vers le nord de Ceylan, portant le nom de « île de la montagne des démons ».

Mais nous trouvons, dans la suite de la même légende, une *Nâgadîpa* désignée comme le lieu où Çâkiamuni descendit à son second voyage à Ceylan. Le *Mahâvaṁsa* est la seule des trois chro-

niques singhalaises qui parle de cette île, et le *Rádjaratnâkari*, ainsi que le *Rádjavali*, font paraître Buddha pour la seconde fois à Calani. Je crois que c'est une erreur, qui vient de ce que le troisième voyage a été confondu par les Singhalais avec le second. Le *Mahâvaṁsa* en distingue trois de la manière la plus positive, et dans les termes suivants :

1° *Mahiyanggaṇagamanam* « arrivée à *Mahiyanggaṇa* »;

2° *Nágadipagamanam* « arrivée à *Nágadipa* »;

3° *Kalyâṇigamanam* « arrivée à *Kalyâṇi* ».

Il me paraît évident, qu'en plaçant à *Kalyâṇi* le terme du second voyage de Çâkiamuni, les deux ouvrages cités en dernier lieu appliquent au second voyage des événements qui n'appartiennent qu'au troisième.

Or, en nous en tenant aux termes du récit du *Mahâvaṁsa*, qui dit positivement que « le flambeau du monde, plein d'une immense miséricorde, visita trois fois la belle île », il faut admettre que *Nágadipa* est une île voisine de Ceylan; et cette conséquence, qui me paraît résulter nécessairement du texte précité, mérite d'autant plus d'être prise en considération, que rien, dans le récit du *Mahâvaṁsa*, ne nous instruit de la véritable position de *Nágadipa*. Une autre conclusion, qu'on admettra, je l'espère également, c'est que la *Nágadipa* où descendit Çâkiamuni est la même île que la *Naggadipa* que rencontrèrent les émigrants du Bengale, avant d'aborder à Ceylan. Car, à moins de supposer

l'existence de deux *Nâgadîpa* dans ces parages, il faut adopter la conséquence qui résulte de l'identité absolue des noms, et regarder comme se rapportant à la même localité les deux passages du *Mahâvaṁsa* où il est parlé de *Nâgadîpa* et de *Naggadîpa*. Enfin, comme la légende du second voyage de Çâkiamuni ne permet pas de douter que la *Nâgadîpa* de ce récit ne soit voisine de Ceylan, et, comme la *Naggadîpa* visitée par Vidjaya est nécessairement en avant de Ceylan, il est également indispensable de reconnaître que *Nâgadîpa* était, dans l'opinion des Singhalais, une des nombreuses îles qui se trouvent au nord de *Langkâ*. Ce n'était certainement pas une île isolée; car le texte parle, comme nous l'avons vu, de *Mahinda*, autre île qui ne devait pas être à une grande distance de la première.

Mais ce qui me paraît venir à l'appui de cette hypothèse sur la situation de *Nâgadîpa*, c'est que les tables de Ptolémée nous donnent une île de Ναγαδίβα, parmi celles qui sont indiquées dans les parages de Ceylan. Cette île a été placée par M. Gossellin sous le même parallèle que la ville de *Nagadiba*, capitale du peuple des *Nagadibi*, dont ce savant géographe fixe, avec Bochart et Mannert, la position dans le nord de Ceylan, sur la côte orientale. C'est, je crois, avec raison que l'île *Nagadiba* est rattachée aux *Nagadibi* singhalais, et l'on a bien fait, pour déterminer la situation de cette île, maintenant

[1] *Mahâvaṁsa. C. I.* v. 34 *a*, fol. 4 v° du manuscrit de Sir Al. Johnston.

inconnue, de profiter de la présence sur la côte de Ceylan d'un point de rapport aussi évident que le peuple des *Nagadibi* et la ville de *Nagadiba*. Nous croyons même qu'il est permis d'aller plus loin encore, et de rapprocher davantage l'un de l'autre deux points qui portent exactement le même nom. Toutefois, sans essayer de donner, par conjecture, à la position de la *Nagadiba* de Ptolémée, une précision dont les tables actuelles n'offrent pas les éléments, nous nous contenterons de tirer la conséquence qui résulte du rapprochement que nous venons d'établir entre la *Nágadipa* du *Mahâvaṅsa*, et la *Nagadiba* du géographe grec. Cette conséquence, c'est qu'il a dû exister, dans le voisinage de Ceylan, une île de *Nágadipa*, puisque deux autorités aussi indépendantes l'une de l'autre que les tables de Ptolémée et le *Mahâvaṅsa* citent également une île de ce nom. Si, dans l'impossibilité où l'on est de retrouver actuellement la trace de l'île de *Nágadipa*, on se croyait autorisé à contester l'existence de cette île, et à la reléguer, comme la légende qui nous la fait connaître, au nombre des fables, il faudrait au moins admettre, que la légende elle-même existait dès le 1er siècle de notre ère, et que les navigateurs, dont Ptolémée mettait en œuvre les récits, avaient, sinon vu *Nagadiba*, du moins entendu parler d'une île de ce nom. Ce n'est certainement pas là une conséquence trop hardie, et nous doutons que les esprits les plus difficiles soient disposés à en contester l'exactitude.

Quant à nous, partant de l'opinion des géographes qui placent les *Nagadibi* de Ptolémée dans le nord de Ceylan, et, sous le même parallèle, l'île de *Nagadiba*, rapprochant de cette opinion et du nom sur lequel elle porte, la *Nâgadîpa* du *Mahâvaṁsa*, île à laquelle toucha la colonie indienne venue du Bengale, avant d'aborder à Ceylan, nous voyons dans ce rapprochement une présomption nouvelle en faveur de l'existence d'une île de ce nom parmi celles qui sont situées en avant de Ceylan. Ce nom ne se retrouve plus, il est vrai, dans la géographie actuelle; mais on en peut dire autant de beaucoup de dénominations qui ont disparu des cartes modernes. Cette opinion me paraît plus vraisemblable que celle qui essayerait de retrouver la *Nâgadîpa* du *Mahâvaṁsa* sur la côte orientale de la presqu'île indienne. En indiquant plus haut les traces qu'on y peut découvrir des noms de *Nâga* et de *Dîpa*, nous avons fait remarquer qu'on en devait plutôt conclure l'existence de communications anciennes entre l'île de Ceylan et la côte du royaume de Kalinga.

Nous sommes ainsi conduits dans le voisinage de Ceylan, et ramenés à l'objet principal de notre recherche, l'origine du nom de *Siṁhala*. L'examen du petit nombre de lieux auxquels toucha la migration indienne, avant d'arriver dans l'île, et de lui donner ce nom, n'était cependant pas inutile, puisque la géographie comparative devait y trouver matière à un rapprochement nouveau. Mais nous ne devons pas accorder la même attention au renseignement his-

torique qui termine le récit du *Mahâvaṁsa*. C'est, dit la chronique, le jour de la mort de Buddha, que Vidjaya prit terre à Ceylan. Or, comme Buddha mourut, selon les Singhalais, cinq cent quarante-trois ans avant notre ère, ce serait, d'après le *Mahâvaṁsa*, cette date qu'il faudrait assigner à l'arrivée de Vidjaya. Ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question, que nous examinerons spécialement dans le mémoire consacré à l'histoire singhalaise. Il nous suffira de dire en ce moment, que le synchronisme établi par la traduction entre ces deux événements est très-douteux, et que le texte même des chroniques où nous le trouvons indiqué assigne à l'époque où l'île fut peuplée une date postérieure à celle de la mort de Çâkiamuni Buddha.

L'extrait de la légende relative à l'arrivée et à l'établissement de Vidjaya au nord-est de Ceylan suffirait déjà pour établir le rapport du nom de *Siṁhala*, donné aux habitants et à l'île de *Langká*, avec celui du chef de la famille à laquelle appartenait le roi de la colonie venue du Bengale. Car Vidjaya est fils de *Siṁhabâhu*, qui, lui-même, est fils de *Siṁha* ou d'un lion; et, d'un autre côté, nous avons montré plus haut que le nom de *Siṁhala* dérivait incontestablement du mot sanscrit *siṁha*.

Le seul point sur lequel il pourrait rester encore quelque doute, c'est celui de savoir si l'île a communiqué ce nom aux habitants, comme le voulait Wahl, ou bien si elle l'a reçu d'eux. Or, ce que nous connaissons de l'ancienne géographie de l'Inde

donne déjà une grande vraisemblance à la seconde hypothèse; car on y voit d'ordinaire les provinces désignées par le nom du peuple qui les habite; les listes géographiques des Purânas fournissent de nombreuses preuves de cette assertion. Mais le *Mahâvaṁsa* nous dispense de recourir ici à une conjecture qui aurait déjà en sa faveur une grande probabilité; et le texte que nous allons citer nous apprend que l'île de Ceylan reçut le nom *Siṁhala*, parce qu'elle fut habitée par une famille de *Siṁhalas*. Après avoir indiqué l'origine de la dénomination de *Tambapaṇṇa*, dans le passage que nous avons reproduit précédemment, le texte continue de cette manière :

« Comme le roi *Sîhabâha* s'était emparé du lion (*sîha*), de là vient que ses descendants à l'infini furent appelés *Sîhala*. Cette île de *Lankâ* fut occupée et habitée par un *Sîhala* (celui qui prend le lion). Aussi fut-elle appelée *Sîhalaṁ* [du nom] de celui qui avait tué le lion. »

Ainsi, selon le *Mahâvaṁsa*, c'est parce que le chef de la colonie du Bengale appartenait à une famille dite des *Sîhala*, en sanscrit सिंहल *Siṁhala*, en d'autres termes, parce qu'il était un *Sîhala*, que l'île de Ceylan prit le nom de *Sîhalaṁ* ou *Siṁhalaṁ*. Et, ce qui me paraît digne de remarque, le *Mahâvaṁsa* adopte, sans la modifier, l'explication, peut-être un peu subtile, que les lexicographes indiens donnent de *Siṁhala*, quand ils le font dériver du mot *siṁha* « lion », et du radical *lâ* « obtenir ». J'avoue-

rai que, pour ma part, j'aimerais mieux traduire, comme je l'ai proposé plus haut, *Sihala* par « descendant d'un lion ». Mais quelque opinion qu'on ait sur le sens de ce mot, il n'en est pas moins établi, par le témoignage des Singhalais, que ce nom a été celui des habitants avant d'être appliqué à l'île. Ainsi se trouve justifiée l'opinion de Wilford, qui, s'appuyant sur une étymologie d'ailleurs erronée, tirait le nom de Ceylan de celui du roi qui en avait fait le premier la conquête. Enfin, par là s'explique l'interprétation fautive du mot *Siṁhala*, inspirée aux Singhalais par le souvenir de la tradition dont nous venons d'emprunter les détails au *Mahâvaṁsa*.

Ajoutons encore que cette explication met dans tout son jour l'insuffisance de celles qui ont été proposées jusqu'ici par des auteurs qui n'ont pu faire usage de la langue sanscrite. Par exemple, de Barros, s'autorisant d'une tradition dont nous parlerons ailleurs, et qui est relative à une ancienne conquête de Ceylan par les Chinois, pense que le nom de *Chingâlla*, employé pour désigner les Singhalais et la langue qu'ils parlent, doit son origine au séjour des Chinois dans le sud de l'île. Selon lui, comme leur premier établissement avait eu lieu vers la pointe de Galé, où avait été fondée la ville de *Tanabaré*, les habitants primitifs qui résidaient dans les montagnes de l'intérieur nommèrent les colons chinois les *Chingâlla*, c'est-à-dire « les Chinois de Galé ». Je n'examinerai pas, en ce moment, si cette tradition ne résulterait pas de la confusion du nom

de *Sina* avec le mot *Siñha* « lion », qui forme, comme nous l'avons fait voir, la partie principale du nom des Singhalais; il me suffit d'exposer l'opinion développée par J. de Barros pour montrer combien peu elle est vraisemblable. Il faut en dire autant de celle de de Couto, qui pense que les *Chingálla* sont issus du mélange des *Chins* ou Chinois avec les *Galla*, nom qui, selon lui, signifie *les exilés*, et par lequel on désignait les premiers colons arrivés avec Vidjaya. Cette explication, moins l'interprétation du nom de *Galla*, est également donnée par Teixeira[1]. Bochart n'est pas plus heureux, quand il cherche dans les *Chingali* ou *Chingari* (avec une modification légère d'orthographe) le mot arabe *Chingar*, qui signifie un homme timide et lâche. Enfin, l'on ne peut croire avec un voyageur anglais, Barrow[2], qui renouvelle la tradition d'une ancienne colonie établie par les Chinois à Ceylan, que le nom de cette île, sous sa forme moderne, dérive des mots chinois *Sih-lan*, *Sih-long* ou *Sih-lang* « le dragon occidental ». Il faut s'en tenir à la tradition singhalaise, qui donne à la colonie qui peupla Ceylan un nom d'origine sanscrite, un nom que l'idiome savant des Brâhmanes suffit pour expliquer. Que les *Siñhala* soient originaires du Bengale, comme le pensent les Singhalais, ou que ce soient des Radjpoutes, ainsi que vient de le conjecturer tout récemment M. Montgomery Mar-

[1] *Relaciones del origen de los Reyes de Persia*, c. XXXV, p. 184. Anvers, 1610, in-8°.

[2] *Travels in China.*

tin, dans son Histoire des colonies anglaises, c'est une question qui sera mieux à sa place, quand nous rechercherons les éléments dont se compose l'ancienne population de Ceylan. Aujourd'hui nous devons nous contenter des lumières que les rapprochements présentés plus haut jettent sur le nom de *Sinhala*. C'est, dans des recherches de ce genre, obtenir un résultat qui peut passer pour satisfaisant, que de retrouver, dans les textes, l'origine et la justification des traditions populaires, souvent si vagues et si incertaines, et de les ramener sur le seul terrain où elles puissent être discutées avec quelque avantage pour la science, celui de la philologie.

La discussion à laquelle nous venons de nous livrer nous a fait connaître le troisième et dernier des noms par lesquels les documents écrits et les traditions orales des Singhalais ont désigné l'île de Ceylan, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. Le caractère commun de ces noms, c'est qu'ils appartiennent tous à la langue sanscrite, du moins s'il n'est pas facile de découvrir dans cet idiome le sens du mot *Langkâ*, on doit reconnaître que ce nom est si uniformément et si anciennement employé par les Brâhmanes pour désigner Ceylan, qu'il a définitivement pris place dans leur langue. Je n'hésite pas à le regarder comme le plus ancien de tous ceux dont les Singhalais ont conservé la mémoire. Il remonte jusqu'à l'époque fabuleuse de Râvana, et il ne paraît pas dans les chroniques singhalaises un autre

nom, soit celui de *Tâmbraparni*, soit celui de *Siṁhala*, sans que la dénomination brâhmanique de *Langkâ* soit en même temps rappelée. « Il prit terre à *Langkâ*, qui fut nommée *Tambapaṇṇa*. L'île de *Langkâ* fut appelée *Sîhalam;* » ce sont là des expressions familières au *Mahâvaṁsa*, et ces expressions, si elles prouvent la simultanéité d'emploi de ces trois mots, semblent en même temps indiquer l'antériorité du premier. Diogo de Couto, s'appuyant sur une tradition que nous avons précédemment rappelée, affirme que *Lancao* fut le premier nom qu'ait eu Ceylan; que c'est son véritable nom, et qu'elle l'a conservé depuis. Valentyn, qui, dans sa grande description de Ceylan, ne se sert, à ma connaissance, qu'une seule fois du mot *Langkâ*, et qui l'écrit *Langcauwn*, le cite comme le nom de l'île au temps du roi Vidjaya. Les Singhalais reconnaissent donc eux-mêmes l'antériorité de cette dénomination relativement aux deux autres; seulement je ne crois pas, avec de Couto et Vossius, qu'il faille en attribuer l'origine à leur premier roi, Vidjaya Râdja. Je ne trouve, dans les textes que je puis consulter, aucune tradition qui permette de supposer que l'île ait reçu ce nom de la première colonie indienne qui s'y est établie, et j'ai lieu de croire, au contraire, que de Couto n'a eu, à ce sujet, que des renseignements peu exacts, ou qu'il a reproduit confusément ceux qu'il avait à sa disposition. Le témoignage des textes discutés plus haut nous paraîtrait d'ailleurs préférable à une simple tradition, en supposant qu'il

en existât une à Ceylan, pour justifier l'assertion de de Couto. La seule conséquence qu'on puisse tirer de son récit, c'est que l'on croit, à Ceylan, que *Langká* fut le premier nom de l'île.

Faudra-t-il conclure de tout ceci, que c'est le nom national de Ceylan, celui qu'elle portait avant l'arrivée de la colonie indienne du Bengale? et de ce que nous le trouvons employé par les Bráhmanes, puis par les Buddhistes, pourrons-nous induire que les habitants primitifs de l'île le connaissaient également? C'est une question dont la solution ne me semble pas facile. Sans doute, si les peuples bráhmaniques du nord de l'Inde ont appelé *Langká* l'île de Ceylan, ou du moins la ville la plus importante qu'ils y connaissaient, cela peut venir de ce qu'ils ont trouvé ce nom en usage, ou dans l'île elle-même, ou dans la partie méridionale de la péninsule indienne. Mais, d'un autre côté, si l'on réfléchit à l'inexactitude des idées qu'ils s'étaient faites de cette île, inexactitude qui s'explique par la position des anciens établissements des Bráhmanes, dont les progrès vers le sud de l'Inde paraissent être postérieurs de plusieurs siècles à leur arrivée dans le nord, on aura moins de peine à admettre que le nom de *Langká* ait pu être imposé par eux à un peuple qui ne le reconnaissait pas. Il est vrai qu'on le rencontre dans les compositions écrites des Singhalais sous les formes diverses de *Lañká*, *Laka*, et même de *Lakdiva*, et qu'on est ainsi porté à croire qu'il est national et primitif à Ceylan, et qu'il a été emprunté,

par les Singhalais descendants des Indiens du Bengale, à la population au milieu de laquelle ils se sont établis. Toutefois, cette conclusion est loin d'être rigoureuse ; car comme la civilisation et la littérature singhalaises sont exclusivement d'origine indienne, rien n'empêche qu'on ne suppose que ce nom est passé de l'Inde à Ceylan, avec les productions littéraires des Brâhmanes et des Buddhistes. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il est d'un usage plus relevé et moins populaire que celui de *Siñhala ;* et, sous ce rapport, il n'est pas indifférent de remarquer qu'il n'a pas été, comme ce dernier, appliqué aux habitants de l'île, pas plus à ceux qu'on peut appeler autochthones, qu'à ceux qui sont d'origine indienne. Si *Langkâ* avait été le nom des habitants primitifs, en supposant que ce soient les Vedda, ce nom eût dû certainement céder la place à celui de *Siñhala.* Mais il n'eût pas si complétement disparu, que nous ignorions absolument aujourd'hui qu'un peuple quelconque l'ait jadis porté. Loin de là, on ne trouve aucune trace de ce fait, et *Langkâ* n'est jamais usité, dans les textes qui nous sont connus, que comme désignation de l'île. Ces dernières considérations m'engagent à regarder ce nom comme imposé par les Brâhmanes et les Buddhistes à l'île de Ceylan, et comme accepté par les colonies d'origine indienne qui la civilisèrent, plutôt que comme primitivement connu de la population autochthone qui existait quand les Indiens y parurent vers le milieu du VIe siècle, dit-on, avant notre ère.

Les traditions singhalaises jettent beaucoup plus de jour, ainsi qu'on l'a vu, sur les deux noms de *Tâmbraparni* et de *Siṁhala*. Ces noms se rattachent aux origines de la nation telle que l'ont constituée les colonies indiennes; ils portent l'empreinte visible de l'influence brâhmanique; en un mot, ils appartiennent à la langue sanscrite, c'est-à-dire à l'idiome sacré des conquérants. Mais quoique aussi étrangers que celui de *Langkâ* à la population autochthone de l'île, ils en diffèrent cependant en ce qu'ils ont pris naissance avec les premiers développements du peuple singhalais, c'est-à-dire de cette population d'origine indienne qui, par la conquête et sans doute aussi par des alliances, s'empara de Ceylan quelques siècles avant notre ère. Les Brâhmanes, restés dans l'Inde, n'ont donc pas imposé ces dénominations aux colonies établies à Ceylan; il n'est pas même certain, quoique Mannert l'affirme, qu'ils aient jamais fait usage, pour désigner Ceylan, du nom de *Tâmraparni*, nom que les Purânas appliquent à une rivière qui coule à l'extrémité de la péninsule; Hamilton, cité par le docteur Vincent[1], affirmait qu'il n'avait trouvé dans aucun texte sanscrit de nom qui ressemblât à celui de *Taprobane*. Ce sont les Singhalais qui se sont donné à eux-mêmes et à leur île les noms de *Siṁhala* et de *Tâmbraparni*, et, sous ce rapport, ces dénominations doivent passer pour nationales. La première est cependant beaucoup plus

[1] *The commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean*, t. II, p. 494.

populaire que la seconde; elle désigne à la fois l'île et ses habitants, tandis que *Tâmbraparni* paraît exclusivement employé, ainsi que *Langkâ*, comme nom de Ceylan. D'un autre côté, cette dernière appellation a plus d'intérêt pour la géographie comparative, en ce qu'elle nous donne, comme nous l'allons voir, l'origine du nom sous lequel les Grecs ont connu cette île célèbre. Il n'est pas facile de déterminer l'antériorité relative des noms de *Tâmbraparni* et de *Siñhala*. Qu'ils soient tous deux anciens, c'est ce dont on ne peut douter; mais comme il est nécessaire de soumettre à un examen critique les données de l'histoire singhalaise relative à la date de 543 ans avant notre ère, assignée à l'arrivée de Vidjaya, on ne peut affirmer absolument que les noms de *Tâmbraparni* et de *Siñhala* datent exactement de cette époque. Quelques aveux des Singhalais eux-mêmes permettent au contraire d'en fixer l'origine environ un siècle plus tard; et, d'un autre côté, le témoignage des Grecs doit nous porter à regarder le nom de *Tâmbraparni* comme antérieur à celui de *Siñhala*.

Il ne nous reste plus, pour achever la tâche que nous nous sommes imposée, qu'à indiquer, d'une manière rapide, les destinées des noms divers de Ceylan que nous avons examinés dans ce mémoire. Et d'abord, l'observation que nous avons faite plus haut, sur le nombre et la variété des dénominations d'origine indienne que nous fournissent les textes singhalais, doit être répétée ici; car ce n'est pas une particularité peu remarquable de voir sous combien

de noms divers cette île a été connue des nations de l'Occident[1]. Depuis le commencement du IVe siècle avant notre ère jusqu'au temps de Ptolémée, on en compte trois tout à fait distincts les uns des autres. Depuis le VIe siècle jusqu'à nos jours, il en paraît dans les voyageurs au moins quatre nouveaux, sans compter celui qui est resté en possession de désigner cette île chez les nations de l'Europe et chez le plus grand nombre des peuples commerçants de l'Asie. Sans doute des noms tels que ceux de *Tenarisim*, *Hanare* et d'autres, privés comme ils le sont d'autorités nombreuses et vraiment respectables, peuvent ne pas mériter, de la part de la critique, un long examen, et quand nous aurons dit qu'ils paraissent être inconnus à Ceylan, et qu'aucun texte, entre ceux que nous pouvons consulter, n'en a gardé la plus légère trace, on nous excusera peut-être de ne pas nous en occuper davantage. Mais on n'en peut pas dire autant des noms que nous a conservés l'antiquité classique, et quelque difficulté qu'on éprouve pour les retrouver tous également chez les Singhalais, leur importance les appelle nécessairement à prendre place dans des recherches consacrées aux noms anciens de Ceylan.

Après que les conquêtes d'Alexandre dans l'Inde eurent ouvert aux Grecs le chemin de l'Asie orientale, Onésicrite et Mégasthène, au rapport de Strabon et de Pline, eurent connaissance de l'île de

[1] Vincent, *The commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean*, t. II, p. 493.

Ceylan, et ils lui donnèrent, dans leurs relations, le nom de Ταπροβάνη. Cette dénomination paraît donc en même temps que les premiers renseignements positifs que l'antiquité nous ait transmis sur Ceylan, et nous sommes ainsi autorisés à la regarder comme la première que les Grecs aient connue. Or ce nom de *Taprobane*, auquel les riches productions de l'île qu'il désignait ont donné chez les anciens une grande célébrité, nous le retrouvons dans la dénomination sanscrite et singhalaise *Tâmraparṇa* et *Tâmbraparni*. Ce rapprochement, que j'ai déjà essayé d'établir autre part, d'après un passage emprunté à un manuscrit siamois, me paraît mis à l'abri de toute contestation par les textes que j'ai rassemblés depuis et dont j'ai fait usage dans ce mémoire. Je me trouve encore confirmé dans cette opinion par l'assentiment de M. de Bohlen et par l'autorité d'un critique anglais, qui avait indiqué, dès 1816, sous la forme d'une simple conjecture, le rapprochement de *Tâmbraparni* et de *Taprobane*, dans un article de la Revue d'Édimbourg que cite M. de Bohlen. Il est toutefois nécessaire de remarquer que l'écrivain anglais, dont j'ignore le nom, mais qui peut avoir été Hamilton, s'est contenté d'avancer, sans en fournir aucune preuve, que *Tâmbraparni* (*sic*) se trouve, dans les livres des Singhalais, employé pour désigner l'île de Ceylan. Les détails étendus, dans lesquels j'ai cru nécessaire d'entrer à ce sujet, ne doivent, je l'espère, laisser aucun doute sur l'exactitude de cette assertion, et la ressemblance si frappante des mots

Tâmbraparni et *Taprobane* démontre l'identité fondamentale de ces deux noms.

On ne peut donc plus dire avec de Couto, qui avait fait de vains efforts pour retrouver la *Taprobane*, soit dans la nomenclature géographique de Ceylan, soit dans les traditions anciennes de l'île, que ce nom n'a de sens dans aucun dialecte de l'Inde, et qu'il a été imposé à Ceylan par Ptolémée. Il faut en même temps renoncer aux explications qui ont été proposées jusqu'ici pour le nom de Taprobane, à celle de Bochart, qui y trouvait les deux mots hébreux *Taph Porvan* « la côte de l'or »; à celle de Th. Hyde, qui composait *Taprobane* des mots *dib* « île » et رهون *Rohvan* « l'île du mont Rahoun », ou du pic d'Adam; à celle de Vossius, qui le tirait du nom de *Tranate*, qui est donné par de Couto à l'île de Ceylan; à celle de Burrows, que répète plus tard Cordiner[1] quand il tire *Taprobane* de Tapobon pour *Tapovana*, la forêt de la mortification ou de la prière; à celle que réfute, comme à celle que propose Fr. Gunther Wahl, quand il reconnait dans ce nom les mots à peine grecs de τὰ πρη οἰον (*sic*); enfin, à celle de Duncan et de Wilford[2], qui voient dans *Taprobane* les deux mots *Tapu Râvana* « l'île de Râvana ». Quand même les considérations philologiques que j'ai fait valoir ailleurs contre cette dernière explication ne suffiraient pas pour démontrer combien peu elle est soutenable, toute discussion devrait cesser

[1] *Description of Ceylan*, t. I, p. 5.
[2] Duncan, *Asiat. Res.* t. V, p. 39, ed. in-8°

devant le fait bien constaté, que les textes singhalais donnent à l'île de Ceylan le nom de *Tâmraparṇa*, ou *Tâmbraparni*, et que ce nom est presque, lettre pour lettre, celui de *Taprobane*.

La seconde dénomination que nous ait conservée l'antiquité classique est celle de Παλαισιμούνδου *Palaisimoundou*, ou Σιμούνδου *Simoundou*. Je dis la seconde; car je n'hésite pas à regarder, avec Dodwell et le docteur Vincent[1], ce nom comme n'ayant été connu des Grecs que postérieurement à celui de *Taprobane*. L'auteur du Périple de la mer Erythrée donne évidemment la priorité à la dénomination de *Taprobane* sur celle de *Palaisimoundou*, lorsqu'il nous apprend que l'île de *Palaisimoundou* était anciennement nommée par les habitants *Taprobane*[2]. Il semble, il est vrai, que l'on doive conclure du texte de Pto-

[1] *The commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean*, t. II, p. 494, ed. 1807.

[2] Voici le texte du Périple : Εἰς πέλαγος νῆσος ἔκκειται πρὸς αὐτὴν τὴν δύσιν, λεγομένη Παλαισιμούνδου, παρὰ δὲ τοῖς ἀρχαίοις αὐτῶν Ταπροβάνη. M. Gossellin a, sur ce texte, la note suivante : « L'auteur du Périple dit que l'île de *Palæsimundi* était appelée Taprobane par les anciens; mais il parle sans doute des Grecs qui précédaient le siècle où il écrivait. » Il nous est impossible d'admettre cette conclusion, et, par τοῖς ἀρχαίοις αὐτῶν, l'auteur du Périple désigne évidemment les anciens par rapport aux habitants de l'île. Les éditeurs et traducteurs du Périple ont, il est vrai, omis αὐτῶν, et rendu ce passage par *veteribus*, ce qui est, pour le moins, très-vague. Il semble que le plus grand nombre des géographes qui se sont occupés de la Taprobane aient pris à la lettre cette traduction, sans recourir au texte original; car comment comprendre autrement qu'on ait pu voir ici les anciens Grecs? Et n'est-ce pas pour avoir méconnu le témoignage formel de ce texte que Mannert ait pu dire, d'une manière si affirmative, que le nom de Taprobane n'était pas

lémée, reproduit par Agathémère, par Marcien d'Heraclée et par Étienne de Byzance, que le plus ancien de tous les noms de Ceylan est *Palaisimoundou*, ou *Simoundou*, comme on lit ordinairement en prenant *παλαι* pour un mot grec. Cette conclusion, admise par d'Anville, l'est également par M. Gossellin et par Mannert; et ce dernier va jusqu'à prétendre que le nom de *Taprobane* n'était pas national à Ceylan, que les Grecs l'avaient appris des Indiens; mais que, comme ce nom était généralement connu et adopté, Ptolémée l'avait conservé, en avertissant toutefois que l'île se nommait autrefois *Palaisimoundou*, et de son temps *Σαλική*. Nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur l'assertion qui sert de base au raisonnement de Mannert, savoir que le nom de *Taprobane* n'est pas national à Ceylan. Et quant à son raisonnement même, nous trouvons que c'est tirer du texte de Ptolémée une conséquence forcée, que d'y voir la preuve de l'antériorité de la dénomination de *Palaisimoundou* sur celle de *Taprobane*. Ce que Ptolémée nous semble avoir l'intention d'exprimer, c'est que le nom de *Salike* avait de son temps remplacé le nom de *Palaisimoundou*. C'est uniquement de l'ancienneté comparative de ces deux dernières dénominations qu'il s'occupe, et s'il n'affirme rien relativement à l'âge du nom de *Taprobane*, c'est qu'il ne se propose pas d'examiner cette question.

national à Ceylan? (Voy. Gossellin, *Rech. sur la Géogr. des anciens*, t. III, p. 290; Mannert, *Geogr. der Griech. und Röm.* Part. V.)

Marcien d'Héraclée n'en dit pas plus dans l'un des passages où il ne fait que reproduire le texte même de Ptolémée, et l'on ne peut entendre autrement celui d'Étienne de Byzance, qui est évidemment emprunté à la même source. Le seul texte que l'on puisse invoquer pour prouver l'antériorité de *Palaisimoundou* sur *Taprobane*, est le premier des deux passages où Marcien parle de l'île de ce nom. Les expressions *τῆς τε Ταπροβάνης καλουμένης, τῆς Παλαισιμούνδου λεγομένης πρότερον* signifient, sans aucun doute, « l'île nommée *Taprobane*, appelée antérieurement *Palaisimoundou*. » Mais, si l'on compare cette phrase à celle dont se sert le même auteur dans un autre endroit de son ouvrage, on est porté à croire qu'elle n'est que l'abrégé du texte de Ptolémée, source commune de ces divers énoncés, et que Marcien s'est contenté ici de répéter la partie principale d'un passage qu'il reproduit intégralement ailleurs. De l'omission du mot de *Salike*, il résulte que la question d'antériorité se trouve porter sur les mots de *Taprobane* et de *Palaisimoundou;* mais j'ai peine à croire qu'il ait été réellement dans la pensée de Marcien de la poser dans ces termes. Au reste, quand il en serait ainsi, et quand de la comparaison des divers textes de cet auteur il faudrait conclure que, d'un côté, il établit avec Ptolémée que le nom de *Palaisimoundou* est antérieur à celui de *Salike*, et que, de l'autre, il prétend que *Palaisimoundou* est plus ancien que *Taprobane*, plaçant ces trois dénominations dans l'ordre suivant : *Palaisimoundou*,

Taprobane, *Salike*, il en résulterait seulement que Marcien est, entre les auteurs qui ont parlé de *Palaisimoundou*, le seul de ce sentiment. Or, son opinion ne me paraît pas devoir l'emporter sur celle de Ptolémée, qui, selon nous, n'avance rien de pareil.

Dans le cours des observations précédentes, je me suis servi de la dénomination de *Palaisimoundou* de préférence à celle de *Simoundou*, quoique les cartes de la Taprobane, selon Ptolémée, reproduisent à peu près invariablement cette dernière leçon. C'est qu'il ne me paraît pas possible de faire aucune objection solide contre l'opinion qu'ont émise Saumaise, Dodwell, Mannert et M. Gossellin (ce dernier, cependant, d'une manière dubitative). La comparaison des textes du Périple de la mer Érythrée, de Marcien et de Pline, avec celui de Ptolémée, nous autorise à croire que c'est *Palaisimoundou* qu'il faut lire. Une variante du texte de Marcien d'Héraclée donne Παλλιγεμούνδου; mais Dodwell a rétabli la leçon Παλαισιμούνδου, et l'on doit, en effet, reconnaître que la variante Παλλιγεμούνδου, isolée comme elle l'est, a bien moins d'autorité que celle de *Palaisimoundou*. Déjà on a essayé, sans succès selon nous, de retrouver dans les langues de l'Inde ce nom attribué à l'île de Ceylan. Vossius, s'autorisant d'une tradition plus que douteuse relative à une ancienne conquête de Ceylan par les Chinois, pense qu'il a dû primitivement s'écrire Παλουσιμῶν, mot formé de *palou* ou *polou* « île », et de *simón*, nom propre des Siamois,

que ce savant regarde comme le même peuple que les Chinois. A ce mot de *Palousimôn*, les Persans ont ajouté, selon lui, le nom commun *diou* « île », de sorte que cette idée d'île s'est trouvée deux fois exprimée dans ce composé. Cette explication, toute conjecturale, ne soutient pas l'examen de la critique. La seule observation digne de remarque qu'elle présente, c'est celle qui porte sur la finale *δου*, que Vossius propose de regarder comme identique avec *div*, qui signifie «île», mais qu'il croit, à tort, empruntée au persan. Ce rapprochement peut être, en effet, fondé, et j'ajouterai qu'il appartient également à Pinédo, l'éditeur d'Étienne de Byzance. Le monosyllabe *dou* est la finale ordinaire du plus grand nombre des noms des îles Maldives, et il vient, de même que le *diva* singhalais, de l'altération du sanscrit *dvîpa*.

Le P. Paulin de Saint-Barthélemy, qui croyait trop facilement à la possibilité d'expliquer par les langues de l'Inde les renseignements, de quelque nature qu'ils fussent, qui nous ont été conservés par les anciens sur cette contrée, faisait de *Palaisimoundou*, le sanscrit *Paraçrîmandala* « la contrée de *Paraçrî* », nom du Bacchus indien. Je ne crains pas d'affirmer que, si le mot inventé par Paulin existe en sanscrit, il ne peut avoir le sens que ce savant lui donne, et l'on peut être étonné que le docteur Vincent[1], qui a plus d'une fois consulté Hamilton dans le cours de ses recherches sur la géographie de l'Inde,

[1] *The commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean*, t. II, p. 54 et 495.

n'ait pas hésité à donner son approbation à l'hypothèse de Paulin de Saint-Barthélemy.

Frédéric Gunther Wahl s'est également exercé sur ce mot difficile, et il en a donné autant d'explications diverses, qu'il a trouvé dans le dictionnaire tamoul de mots commençant par la syllabe *pal* et ayant des sens différents. Comme nom général de l'île, *Simoundou* (sans *palai*) lui paraît, ou forme du sanscrit *simâ* « terme, limite », ou altéré de *Siloundou* ou *Silandou*; cette dernière conjecture, déjà proposée par Renaudot, a été renouvelée par Malte-Brun. Comme nom de la ville principale de l'île, et tel qu'il est donné par Pline, *Palæsimundum* est composé de *simoundou*, auquel on a préposé un des mots tamouls suivants : *palli* « temple », பள்ளியம் *pâlâiyam* « campement, siége du gouvernement »; பாலம் *pâlam* « pont », பாலை, பாலைக *pâla* ou *pâlaga* (sanscr. « gouverneur, roi »); cette dénomination peut même s'appliquer à l'île tout entière; et alors le πάλαι grec sera le tamoul *palia* ou *valia* (பெரிய *periya?*) « grand, fort ». Quand on peut donner, d'un même mot, autant d'explications diverses, on doit se tenir pour assuré que l'on ne possède pas la véritable.

D'un autre côté, Wilford, renouvelant une explication déjà condamnée par Saumaise, croit que, par le mot *Taprobane*, les Grecs ont voulu désigner l'île de Sumatra, et il trouve le nom de cette dernière île dans *Palausimoundou*, qui, pour lui, est formée de *pâlo* « île » et de *sumundu* et *mundu*, alté

ration singhalaise de *Samudra* ou *Samunder* « l'Océan ». *Palaisimoundou* signifie donc « île de l'Océan », selon cette hypothèse. Mais, outre que Wilford eût pu difficilement trouver un texte pour justifier les diverses transformations de mots dont il avait besoin, son explication est insuffisante, puisqu'il est définitivement prouvé aujourd'hui que la Taprobane des anciens est réellement la Ceylan des modernes. Mannert qui, avec Saumaise, Bochart, d'Anville et tant d'autres, reconnaissait l'identité de ces deux îles, s'était contenté d'expliquer, sans doute d'après Vossius, le mot *Palai* par *pulo*, et il regardait *Simoundou* comme le nom propre de Ceylan.

La meilleure réfutation qu'on aurait à faire de ces explications conjecturales serait de montrer le mot *Palaisimoundou* dans un texte pâli ou singhalais, et d'en rendre compte, comme nous l'avons fait pour les dénominations de *Tâmbraparni* et de *Siñhala*, par l'une ou l'autre de ces deux langues. Mais les textes que j'ai eus jusqu'à ce jour à ma disposition ne nous offrent ici aucun secours, et je n'y ai pu, jusqu'à présent, rencontrer un nom qui eût, avec celui de *Palaisimoundou*, la moindre analogie. Nous en sommes encore, à cet égard, au point où s'était arrêté d'Anville, lorsqu'il disait que l'on ne découvre maintenant aucun vestige de *Simundi* (*Palaisimoundou*). Il y a, toutefois, cette différence, qu'au temps de d'Anville, on ne pouvait pas savoir si une connaissance plus intime qu'on ne l'avait alors des idiomes et des livres indiens, ne pouvait pas, plus tard, révéler

l'existence de ce nom. Aujourd'hui, au contraire, nous sommes en état, sinon d'affirmer, du moins de conjecturer, avec beaucoup de vraisemblance, que le nom de *Palaisimoandou* n'est pas admis par les Singhalais au nombre de ceux qu'ils donnent à leur île. Ce nom ne se trouve dans aucune des trois chroniques qui font autorité à Ceylan, et qui, selon toute apparence, sont les seuls documents historiques qu'on y possède.

Il me semble donc permis de conclure de l'absence de cette dénomination dans les textes singhalais, de deux choses l'une, ou que les anciens ont commis une erreur en l'appliquant à la Taprobane, ou qu'ils ont, également à tort, étendu à l'île tout entière une dénomination qui n'appartenait qu'à une localité, sans doute de quelque importance. Je n'ignore pas que, pour donner quelque poids à la première de ces conjectures, il faudrait montrer qu'il y avait, en effet, une île dont les Grecs ont faussement transporté le nom à la Taprobane. Or, cela n'est pas plus facile que de prouver que les Singhalais connaissent le nom de *Palaisimoandou*; et Dodwell a été justement critiqué par le docteur Vincent[1], quand il a voulu retrouver une *Palaisimoandou* autre que la Taprobane, sur la côte occidentale de la Péninsule. Mais la seconde hypothèse a pour elle une assez grande vraisemblance; car on remarque que les quatre autorités sur lesquelles on s'appuie pour

[1] *The commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean*, t. II, p. 57, ed 1807

nommer l'ancienne Taprobane *Palaisimoundou* ou *Simoundou*, peuvent se réduire à une seule, celle de Ptolémée, puisque Marcien ne fait évidemment que transcrire le texte de son prédécesseur, et que le géographe Agathémère, ainsi qu'Étienne de Byzance, paraît n'en donner qu'un extrait. Le nom de *Palæsimundum* est encore, il est vrai, cité par Pline, mais seulement comme nom d'une ville considérable à l'embouchure d'un fleuve du même nom. Ainsi tout ce que l'antiquité nous apprend du nom de *Palaisimoundou*, c'est qu'il désignait, selon Pline, une ville célèbre de son temps, et, selon Ptolémée, suivi en cela par Agathémère, par Marcien et par Étienne de Byzance, la Taprobane toute entière. Ce rapprochement nous autorise à croire que le nom d'une ville appelée *Palaisimoundou* a été transporté par quelques-uns des navigateurs occidentaux à la Taprobane tout entière, pendant l'espace de temps qui s'est écoulé entre Pline et Ptolémée.

Je dois reconnaître, toutefois, que l'on ne retrouve plus à Ceylan de ville de ce nom, et que la dernière syllabe de *Palaisimoundou* peut, comme le proposait déjà Vossius, se traduire par *île*, nom qui convient mal à une ville et à un fleuve. C'est que, de toutes les difficultés que fait naître cette dénomination, la plus considérable est encore celle de la signification qu'il faut lui assigner. On trouverait sans doute dans les langues de cette partie de l'Asie de quoi la recomposer, et, sans sortir de Ceylan, les trois mots : *Palal-sumana-diva*, signifiant « l'île de

la vaste montagne *Sumana* », pourraient ne pas paraître fort éloignés de *Palaisimoundou*. On pourrait ajouter encore que rien n'est plus naturel que d'avoir désigné Ceylan par le nom de la haute montagne à laquelle cette île doit une partie de sa célébrité. Mais, je le répète, cette dénomination de « île de la montagne de *Sumana* » ou « du Pic d'Adam », ne se rencontre dans aucun des livres singhalais que nous pouvons consulter, et, jusqu'à ce qu'on l'y trouve, il faut renoncer à s'en servir pour rendre compte de *Palaisimoundou*. Autre chose est d'expliquer les dénominations que nous ont conservées les auteurs classiques pour les contrées orientales, par celles qui sont encore en usage dans le pays, ou dont les livres orientaux ont gardé le souvenir; autre chose est de se servir des langues de l'Asie pour reconstruire les noms dont les anciens nous ont transmis la mémoire. Cette dernière tentative peut être quelque fois heureuse; mais elle me paraît rarement légitime, et, s'il m'est permis de dire toute ma pensée, c'est quelquefois attacher aux renseignements que nous devons aux anciens navigateurs occidentaux une importance que tous ne méritent pas également, que de conserver l'espérance de pouvoir les expliquer tous, sans exception, par les langues des pays auxquels ils se rapportent.

Le dernier des noms anciens de Ceylan qui nous reste à examiner est celui de Σαλική, que donne Ptolémée comme existant de son temps. Les mêmes autorités, moins celle de Pline et de l'auteur du Pé-

riple, nous font connaître cette dénomination, et ces autorités, qui sont Agathémère, Marcien et Étienne de Byzance, se réduisent, à vrai dire, à Ptolémée. Ainsi, il en est du nom de *Salike* comme de celui de *Palaisimoundou;* ces deux noms, plus modernes que celui de Taprobane, sont également cités par un moins grand nombre d'auteurs. Il y a, toutefois, entre le nom de *Salike* et celui de *Palaisimoundou,* une différence, c'est que le premier n'est pas isolé, et qu'il se rattache à celui des Σάλαι, les *Salæ*, nom sous lequel, d'après le même Ptolémée, sont connus les habitants de l'île. Presque tous les géographes, et, entre autres, d'Anville et Mannert, ont remarqué le rapport de ces deux mots *Salæ* et *Salike;* et ont regardé le second comme un dérivé formé du premier, et nous devons ajouter sans doute, avec le docteur Vincent[1], formé d'après le génie de la langue grecque, quoique les auteurs que nous venons de citer n'en aient rien dit; car c'est ce qui semble résulter du rapprochement des mots *Salai* et *Salike.* Or, si cette opinion est admise avec la restriction que nous croyons pouvoir y apporter, il faut en conclure que le nom de *Salike*, que Ptolémée donne comme celui sous lequel la Taprobane était connue de son temps, pouvait être en usage parmi les navigateurs grecs, sans pour cela être reconnu par les Singhalais. D'où il suit encore, dans cette hypothèse, que nous devons renoncer à chercher la dé-

[1] *The commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean,* t. II, p. 494, éd. 1807.

nomination de *Salike* dans les textes singhalais, où elle ne peut pas se trouver. Mais il n'en est pas de même du nom de *Salai*; et, si les voyageurs occidentaux ont ainsi désigné les habitants de l'île de Ceylan, il faut qu'en effet un nom ou identique ou analogue à celui de *Salai* ait été en usage dans cette île vers le second siècle de notre ère. La question n'est donc que déplacée, et si elle ne porte plus sur *Salike*, que nous regardons comme un nom imposé à Ceylan par les navigateurs occidentaux, elle subsiste tout entière pour *Salai*, origine première du nom de *Salike*.

La conclusion précédente tire une vraisemblance nouvelle de cette circonstance, qu'en effet, parmi les noms de Ceylan avoués par les Singhalais, on ne rencontre pas celui de *Salike*. Il est vrai que, si l'on pouvait se contenter d'une simple analogie de forme, on serait porté à croire que *Salike* est une espèce de métathèse de *Srîlaka* « la bienheureuse *Langkâ* », mot dont les Grecs auraient altéré le commencement. Mais cette explication qui, s'il était possible de la justifier par des preuves plus solides, aurait l'avantage de nous montrer le nom de *Langkâ*, lequel ne paraît pas chez les anciens; cette explication, dis-je, ne rend pas compte du nom des *Salai*. Car on ne peut pas prétendre que les Grecs ont appelé les habitants *Salai*, d'un nom tiré de celui de l'île de *Salike*; cette dérivation est contre toute vraisemblance. Or, si c'est le contraire qu'il faut dire; en d'autres termes, si *Salike* vient de *Salai*, *Salike* ne peut être

Srîlaka. Cette objection s'applique également à l'étymologie proposée par M. de Bohlen, qui regarde la *Salike* de Ptolémée comme dérivée de *Simhalaka*, synonyme de *Simhaladvîpa*. Outre que je ne crois pas que *Simhalaka* existe dans aucun texte singhalais, et qu'il me paraît prudent de s'abstenir, en pareille matière, de former théoriquement, fût-ce de la manière la plus rigoureuse, les mots dont on a besoin, le nom des *Salai*, si rapproché de celui de *Salike*, reste toujours inexpliqué. Nous montrerons tout à l'heure ce qui peut subsister de la conjecture de M. de Bohlen; quant à présent, il nous suffit d'avancer qu'on ne peut tirer directement *Salike* de *Simhalaka*, mot qui n'existe pas. L'explication de Wilford, qui considère *Salike* comme venant de *Shâla* ou *Shâli*, mots qu'il ne traduit pas, est trop obscure pour nous arrêter davantage. Peut-être Wilford ne fait-il que reproduire une interprétation que suggère, comme nous l'indiquerons tout à l'heure, la tradition singhalaise; son laconisme, cependant, nous empêche de rien affirmer à cet égard. Enfin, ce serait sortir trop arbitrairement de la difficulté que fait naître ce nom, que de changer, avec Th. Hyde, le mot Σαλική en Σαλινή, pour y trouver le mot moderne de Ceylan; rien ne nous semble autoriser la substitution de cette dernière leçon à celle de Σαλική.

Si l'on a cherché en vain à retrouver le nom de *Salike*, sans passer par *Salai*, d'autres auteurs ont, à leur tour, essayé de résoudre la question dans les termes où l'ont posée la plupart des géographes.

Ainsi, Vossius a cru que les *Salai* de Ptolémée étaient le peuple nommé de nos jours *Gale*. Mais il me semble que ce savant, ou plutôt que les voyageurs dont il consultait les relations, ont confondu le nom d'une caste très-répandue à Ceylan, celle des *Haly* ou *Saleas*, avec le nom du district de *Gale*, où cette caste est nombreuse. Je ne sache pas que le mot *Gale*, qui, en singhalais, s'écrit *Gala*, et qui signifie « rocher », soit employé comme dénomination de peuple à Ceylan, et l'on ne rencontre aucune caste de ce nom dans la liste fort étendue et, selon toute apparence, exacte, que donne Valentyn des divisions de la nation singhalaise. Au commencement de notre siècle, M. Joinville dans l'Inde, et Wahl en Europe, ont proposé une autre explication des *Salai* de Ptolémée, explication qui paraît au premier coup d'œil très-satisfaisante, et qui n'aurait plus besoin, pour être adoptée définitivement, que du témoignage de quelques textes qui existent peut-être à Ceylan, mais qui nous manquent en France. Suivant ces auteurs, les *Salai* de Ptolémée sont vraisemblablement les *Salea* ou les *Chalia* des modernes, lesquels forment une caste puissante, dont les occupations consistent maintenant à recueillir l'écorce du cannellier, mais qui descendent d'une tribu de Brâhmanes tisserands, connue à Ceylan sous le nom de *Péshara*. Cette caste, qui dispute à celle des pêcheurs le second rang dans la hiérarchie singhalaise, possède des livres, dont l'un porte le titre de *Saliegesoutre* (peut-être pour *Sâlyaya sûtra*) « axiomes des *Sâlya* ou *Chalia* »; et l'on

trouve dans le mémoire de Joinville auquel nous empruntons ces détails, ainsi que dans le troisième volume de la collection de M. Upham, une histoire abrégée de cette tribu, à l'existence de laquelle se rattachent plusieurs faits curieux. Sans entrer ici dans l'examen des documents relatifs à cette caste, examen auquel nous nous livrerons quand nous traiterons spécialement de la population ancienne et moderne de Ceylan, nous dirons que les *Pêskara* sont venus à trois époques différentes, et fort éloignées les unes des autres, de l'extrémité de la péninsule indienne, d'abord au temps de Vidjaya, puis sous Deveni Paetissa, vers le IIIe siècle avant notre ère, d'après le calcul singhalais, puis enfin dans des temps beaucoup plus rapprochés de nous, au commencement du XIIIe siècle. Or, à chacune de ces migrations, dont le retour s'explique par le peu de progrès qu'avait fait à Ceylan l'art de tisser les toiles fines, on voit les *Péskara* conserver leur nom. Ce n'est que depuis leur dernier établissement dans le voisinage de la ville actuelle de Chilaw, que leurs descendants prirent le nom de *Saleas Gamê*, selon Joinville, ou de *Hallugama*, selon Upham, titre dont la véritable orthographe est, en pâli, *Sâlâgâma*, ou « village des halles », et qui leur fut donné à cause des *Sâlâ*, ou « salles et habitations », dans lesquelles ils s'étaient fixés pour exercer leur industrie.

Ce qui résulte de ce récit, c'est que les descendants des *Pêskara* du XIIe siècle, ou, si l'on veut, ces *Péskara* eux-mêmes portent, à Ceylan, le nom de

Chalia, écrit de diverses manières : *Challia*, *Chal lia*, *Salea*, *Saleagamé*, *Hally*, *Hallagâma*. Mais on n'en peut pas conclure que ce nom ait été celui des *Pés kara* qui les ont précédés, soit sous Deveni Paetissa, soit sous Vidjaya, soit enfin, selon l'opinion des Siamois, l'an 77 de notre ère. Or, c'est cependant ce dont il faudrait être certain, pour avancer que les *Salai* de Ptolémée sont les *Chalia* des temps modernes. Sans doute, si Joinville ne s'est pas fait la même question que nous, au moment où il a proposé ce rapprochement, c'est qu'il avait des raisons de croire que le nom de *Chalia* était connu depuis le commencement de notre ère à Ceylan. Mais nous ne trouvons pas les mêmes motifs de conviction, soit dans l'histoire de la caste des *Chalia*, donnée par *Adrian Radja*, *Pakcha*, chef de cette caste, soit dans le court traité qui termine le troisième volume de M. Upham. Or, jusqu'à ce qu'on ait établi d'une manière positive l'existence des *Chalia* antérieurement au XIIe siècle de notre ère, il faut renoncer à se servir de ce mot pour expliquer les *Salai* de Ptolémée. Il faudrait aussi rechercher s'il n'a pas autrefois existé quelques rapports entre cette tribu et celle des *Shalay*, tisserands qui se trouvent sur la côte du Coromandel, et qu'on croit Télingas d'origine. Je n'ai pu trouver, dans les dictionnaires tamouls qui existent à la Bibliothèque impériale, ce mot de *Shalay* appliqué à une caste; mais je dois remarquer qu'en tamoul *Shâlay* est l'orthographe régulière du sanscrit शाला, *çâlâ*, mot qui, sous sa forme pâlie ou

singhalaise, *Sâlâ* ou *Sâlâva*, a produit le nom de la caste des *Chalia*.

Si les observations précédentes nous autorisent à ne pas admettre, sur des preuves aussi peu concluantes, le rapprochement indiqué par Joinville, elles doivent nous engager à chercher autre part l'explication des *Salai* de Ptolémée. Je remarquerai d'abord que rien n'est plus uniformément reconnu que le rapport de ce mot avec les noms modernes de Σιελεδίβα, *Sielediba*, de سرنديب, *Serendib* et *Sarantip*, de سيلان, *Silân*, de *Seylam*, *Seilam*, *Sellam*, *Selam*, *Salam*, *Silan*, *Seylan*, *Seilan*, *Zeilan*, *Zeilam*, *Zellum*, *Celan*, *Syla* et d'autres. De Barros soupçonne qu'au temps de Ptolémée on devait avoir connaissance du nom de Ceylan, parce que ce géographe, en parlant de cette île, la nomme *Salike*, et ses habitants *Salai;* dans le même passage, il affirme, d'une manière plus positive, le rapport de ces trois noms, *Ceylan*, *Salike* et *Salai*. Selon Teixeira, l'île de Ceylan est appelée *Sellan* et *Salan*, du nom de l'ancien peuple des *Salai*, et en composition avec le mot *dive*, *Selandive*. Cette opinion est répétée par presque tous les auteurs qui se sont occupés de Ceylan, et entre lesquels nous ne citerons que Bochart, qui approuve l'explication de Teixeira; d'Anville, qui affirme, de la manière la plus positive, l'identité de *Salai*, *Sielediba*, *Selendib* ou *Serendib* et *Ceylan;* Mannert, qui compare *Salai* à *Selan;* le docteur Vincent[1], qui trouve que les noms de *Salæ* et *Selen-*

[1] Vincent, t. II, p. 494.

dibe ont beaucoup d'analogie l'un avec l'autre; Gossellin, qui fait porter le rapprochement entre *Salike*, *Selendive* et *Ceylan;* le critique du *Quarterly review*, qui affirme que Ceylan, nom dont l'orthographe est moderne, vient de *Serendib*, *Selendib*, *Seilan-deo* ou île de *Seilan*, selon les Arabes et d'autres écrivains du moyen âge; Philaléthès, qui conjecture que *Ceylan* vient de *Salai;* et enfin M. de Bohlen, qui avance que la *Serandio* des Arabes, aussi bien que la *Salike* de Ptolémée, dérivent de *Siṁhalaka*, qui, pour le savant allemand, est le même mot que *Siṁhaladvipa*.

Établie par tant et de si respectables autorités, cette opinion me paraît à l'abri de toute critique; il reste cependant encore à rendre compte rigoureusement de ce qui n'est présenté par le plus grand nombre des auteurs précités que d'une manière un peu vague. L'ordre de dérivation qu'ils adoptent est, d'ailleurs, le plus souvent vicieux, parce que, à l'exception des derniers, ils ignoraient l'existence de *Siṁhala*, source commune de toutes ces orthographes en apparence si diverses. Pour moi, je n'hésite pas à croire que *Siṁhalaṁ*, avec sa terminaison neutre, a donné naissance aux diverses dénominations de Ceylan, que l'on trouve en usage depuis Cosmas, et même depuis Ammien Marcellin, si, toutefois, on admet la leçon de *Serendivi* proposée par Vallois, jusqu'à nos jours. Seulement, il faut partir, non pas directement du sanscrit *Siṁhalaṁ*, mais de la forme pâlie *Sihalaṁ*, telle qu'elle est em-

ployée par le *Mahâvamsa*. C'est une particularité que ne paraît pas avoir remarquée M. de Bohlen, mais qui, cependant, peut seule ramener à leur thème primitif toutes les variantes précitées. Le *Sielediba* de Cosmas[1] est exactement le *Sîhaladîpa* du *Mahâvamsa*. Dans *Seren* ou *Selen*, les Arabes ont, suivant l'usage de leur propre langue, retranché les voyelles, qui font partie intégrante de *Sîhalam*. Au contraire, dans *Silan*, qui est en usage depuis Marco Polo, la première voyelle a été conservée à la faveur de l'emploi du ي arabe; elle a été ensuite accompagnée d'une autre voyelle très-brève, et c'est la syllabe *ha* de *Sîhalam* qui seule a disparu.

Or, quand je rapproche ce mot de *Silan* ou *Selam*, du *Sala* de Ptolémée, il me semble qu'ils rentrent tous deux dans *Sîhalam* ou *Sîhala*. Si, du nom de *Sîhalam*, les Arabes ont pu faire *Silan* ou *Selam*, n'avait-on pas pu tirer aussi *Sala* de *Sîhala*, nom des habitants de l'île? L'une des variantes des manuscrits de Marco Polo, *Salam*, n'est-elle pas un exemple de la contraction de *Sîhala* en *Sala*[2]? J'avoue que, jusqu'à ce qu'on ait pu assurer à la caste des *Chalia* une

[1] Cordiner, *Description of Ceylon*, t. I, p. 6.

[2] Il existe chez les Barmans une contraction beaucoup plus considérable du nom primitif de l'île de Ceylan, c'est le mot *Ziho*, qu'il nous eût été impossible de ramener à sa véritable origine, si nous ne l'eussions trouvé écrit dans les caractères mêmes qui sont propres à la langue barmane. L'orthographe véritable de ce nom est *Singhol*; et la différence de ces deux mots, *Ziho* et *Singhol*, vient uniquement du système de prononciation des Barmans, qui suppriment quelquefois les consonnes finales d'une syllabe, et qui prononcent régulièrement *ol* comme la voyelle *o*.

antiquité plus haute, je préférerai rattacher les *Salai* de Ptolémée, puis la *Salike*, qui en dérive, au mot *Sihala*, plutôt qu'à celui des *Chalia*. Je continuerai de même, avec les auteurs précités, à rapprocher de *Sihalam̃* les diverses orthographes du nom moderne de Ceylan, quoique les Chinois pensent que la dénomination de *Ceylan* vient de *Silan* « haute montagne », pour le sanscrit शैलं, *Çailam̃*[1]. Cette étymologie est, sans doute, très-ingénieuse, et elle est justifiée par le grand nombre de hautes montagnes qui couvrent la surface de Ceylan. Mais qui peut nous affirmer que les Chinois n'ont pas joué sur le mot *Silan*, en en donnant d'eux-mêmes une explication qui n'est pas avouée par les Singhalais? Car on peut regarder comme un fait positif que le nom de *Çailam̃* « pays de montagne » n'est pas compté par ces derniers au nombre de ceux qu'ils assignent à leur île. Les noms de *Malaya* (le *Malea* de Ptolémée) dans le *Mahâvam̃sa*, et de *Kanda* (d'où vient la moderne *Kandi*) dans les auteurs singhalais d'origine, désignent seuls la partie centrale et montagneuse de l'île, et il semble que ce soit le sens de ces noms que les Chinois ont cherché à voir dans le mot de *Silan* qu'ils entendaient prononcer, et dont ils essayaient de retrouver la signification primitive.

[1] Je dois la connaissance de ce fait à M. E. Jacquet, qui a bien voulu me communiquer la note suivante, extraite du *Kouang-toung-thoung-tchi*, ou « Description générale de la province de Canton » : « Dans la langue des Barbares du Midi, une haute montagne se dit *Si-lan*, de là le nom (du royaume de *Silan*). »

Nous ne devons pas non plus nous arrêter à l'étymologie donnée, avec des développements très-étendus, par J. de Barros et Diogo de Couto. La tradition sur laquelle cette étymologie repose sera examinée dans la partie de nos recherches relatives à l'ancienne population de Ceylan. Il nous suffira de dire ici, que, suivant les Portugais, *Ceilan* ou *Cilan* n'est pas le nom propre de l'île que nous appelons ainsi, que ce nom lui a été donné par les *Chins* ou Chinois, qui, ayant perdu un grand nombre de leurs vaisseaux sur les bas-fonds qui séparent Manâr du continent, appelèrent ce point *Chilao* ou *Cinlao* « les écueils des Chinois », nom que les navigateurs persans et arabes étendirent par la suite à Ceylan. Lopez de Castañeda [1] appliquant, comme de Barros, le nom de *Chilâo* aux écueils qui se trouvent entre Ceylan et Tutacorin, pense aussi que ce sont les Persans et les Arabes qui, en considération du canal navigable situé entre Manâr et l'Inde, ont donné à l'île de Ceylan ce nom, qui signifie, selon lui, *cousa de canal.* L'explication de de Barros, dont nous avons déjà parlé à l'occasion du nom sanscrit de *Siṁhala*, est non moins longuement développée par Is. Vossius, qui écrit le nom ancien de Ceylan, *Chinilao* ou *Sinilao*, c'est-à-dire, le *nilao* ou le « naufrage des Chinois »; ce nom, ajoute-t-il, subsiste encore dans celui de la ville de *Chilao*. Si, comme le disent de Barros et Vossius, ces explications sont justifiées par

[1] *Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portuguezes*, por Fern. Lopez de Castañeda, liv. II, c. XXII, t. II, p. 74, éd. 1833.

des autorités écrites ou seulement par des traditions qui ont cours à Ceylan, il nous sera permis de faire remarquer qu'on peut leur opposer des témoignages et des traditions non moins respectables, et notamment celles qui se rapportent à la caste des *Chalias* et à leur établissement près de la ville de *Chilaw*, nommée, selon les chroniques singhalaises, d'après le mot sanscrit *çâlâ* « salle ».

Enfin nous croyons, avec Th. Hyde, Renaudot[1] et Wahl, que les orthographes de *Serendib* et *Surantip* sont assez rapprochées de *Selen* pour qu'on n'ait pas besoin d'avoir recours, comme le voulait M. de Chézy, aux deux mots sanscrits, *Shrirâmadvîpa* « l'île du fortuné Râma », héros qui, selon la mythologie indienne, fit la conquête de Ceylan. *Serendib* n'est autre chose que *Selendib*, et *Selen* est le mot *Ceylan* qui en dérive.

L'analyse que nous venons de faire des diverses transformations du nom singhalais de Ceylan nous a conduits depuis les temps anciens jusqu'à l'époque de la découverte des Portugais, en 1505. On peut maintenant reconnaître si nous avons eu raison de dire que la dénomination de *Siṁhala* (celui de tous les noms de cette île qui se rattache le plus intimement aux traditions nationales des Singhalais) a remplacé toutes les autres. La tâche que nous avons entreprise serait achevée en ce moment, s'il ne nous restait encore à citer quatre autres noms qui, au rap-

[1] *Anciennes relations des Indes et de la Chine*, p. 133.

port de quelques voyageurs modernes, passent pour avoir été anciennement usités parmi les Singhalais, et pour être justifiés par des autorités écrites.

J. de Barros, en avançant, comme nous l'avons vu plus haut, que le nom de Ceylan n'appartient pas en propre à l'île que nous désignons ainsi, dit qu'anciennement elle s'appelait *Ilanâre*, ou, selon d'autres, *Tranate*, et que cette dénomination avait encore cours de son temps parmi les Singhalais instruits. Diogo de Couto, qui paraît avoir eu des renseignements plus précis que de Barros sur les traditions nationales de cette île, est d'avis que le nom de *Ilanâre*, qu'il écrit *Illenâre*, est le second de ceux sous lesquels a été connue Ceylan, appelée antérieurement, selon lui, *Lancao*. Ce nom, qu'il traduit par *le royaume de l'île*, loin d'être national parmi les Singhalais, est, selon de Couto, celui sous lequel Ceylan est connue des étrangers. Is. Vossius, sans distinguer si cette dénomination est nationale ou seulement en usage parmi les Malabars, la donne sous la forme de *Ilanâre*, avec le sens de *royaume insulaire*. C'est aux savants qui ont fait des dialectes du sud de l'Inde une étude spéciale qu'il appartient de vérifier si le mot *Ilanâre* ou *Illenâre* signifie réellement *royaume de l'île*. Les vocabulaires manuscrits, tant malabars que tamouls, qui se trouvent à la Bibliothèque impériale, et où j'ai vainement cherché ce nom, sont trop insuffisants pour m'autoriser à dire que le mot de *Ilanâre* n'appartient pas à l'une des langues de l'extrémité de la péninsule. On peut même reconnaître

dans les syllabes *nâre*, le malabar *nâḍa* (en tamoul ௩ா௩ு *nâḍu*), mot qui, par suite de la permutation si fréquente dans l'Inde de la lettre *ḍa*, avec la liquide *r*, peut se prononcer *nâra*. Ce que j'ose affirmer, c'est que ce nom de *Ilanâre*, non plus que celui de *Tranate*, où reparaît également le mot *nate* pour *nâḍa*, ne se trouve dans aucune des traditions véritablement singhalaises dont je puis avoir connaissance. Il est également difficile d'admettre que *Ilanâre* soit, comme le suppose M. Cordiner[1], un terme d'origine sanscrite, exprimant l'abondance; je ne connais pas en sanscrit de mot qui ait avec *Ilanâre* un rapport quelconque. Quant au mot *Tranate*, je ferai remarquer que la syllabe *tra*, qui reste après le retranchement de *nate* (*nâḍa*), se retrouve encore dans un autre nom de Ceylan, celui de *Tragana*, qui est donné sur la carte du Ptolémée d'André Schott, publié en 1513; mais ce nom de *Tragana* est aussi inconnu que celui de *Tranate*.

Je me crois autorisé à en dire autant de *Tenarisim*, mot que quelques voyageurs donnent comme le véritable nom de Ceylan. Barbosa dit en termes formels que celui de *Zeilam* est en usage parmi les peuples qui trafiquent avec cette île, et, entre autres, parmi les Arabes et les Persans, mais que les Indiens emploient celui de *Tenarisim*, ce qui signifie *terre de délices*. Selon Mandelslo, qui l'écrit *Tenarisin*, et le traduit comme Barbosa, ce nom est également admis et par les Indiens et par les habitants

[1] *Description of Ceylon*, t. I, p. 6.

de l'île. Le mot *Tenarisin* est encore reproduit par Stuckius dans ses scolies sur le Périple de la mer Érythrée, et par Is. Vossius, dans ses notes sur Mela, vraisemblablement d'après les Portugais; car ces deux savants suivent l'orthographe donnée par Barbosa. J'ignore à quelle source les voyageurs précités ont puisé le nom de *Tenarisim*, mais je puis dire qu'on n'en trouve pas la moindre trace dans les chroniques singhalaises, tant publiées qu'inédites, qui sont à ma disposition. Sans doute, il serait possible dans la langue singhalaise, de découvrir des termes comme *tæna* « lieu » et *risi* « désir », dont la réunion pourrait représenter *Tenarisin;* mais on n'en tirerait pas le sens de *terre de délices*, et, d'ailleurs, il serait difficile de montrer ce nom dans un texte singhalais. C'est vraisemblablement une dénomination assignée à l'île de Ceylan par des navigateurs étrangers.

Lopez de Castañeda, dans son Histoire de la découverte de l'Inde par les Portugais, et Is. Vossius, dans sa note souvent citée sur le passage de Pomponius Mela, relatif à la Taprobane, donnent encore, comme nom de Ceylan, *Hibenaro*, qu'ils traduisent par *terre fertile*. C'est un mot dont j'ignore également l'origine. J'y remarque seulement la finale *naro*, qui pourrait bien être, comme je l'ai déjà conjecturé pour *Ilenâre*, le mot tamoul *nâḍu*. On ne retrouve pas davantage, dans les sources singhalaises, les noms de *Ilam* et de *Salabha*, que cite le P. Paulin de Saint-Barthélemy, sans indiquer la

source où il les puise. Le premier de ces noms ne serait-il pas l'abrégé de *Ilangâi* ou *Yelanki* [1], orthographe tamoule de *Lanka*, formée par l'addition de la voyelle *i*, qu'il est d'usage, dans ce dialecte, de placer devant les lettres *l* et *r* initiales? J'oserais préférer cette hypothèse à celle de Wahl, qui compare *Ilam* au mot sanscrit *Hiranya* « or », et croit que ce mot signifie l'*île d'or*. Peut-être faut-il rapprocher *Ilam* de *Prilam*, que nous fait connaître une autorité beaucoup plus ancienne, puisqu'on trouve déjà ce dernier mot sur la mappemonde gravée en 1508 par J. Ruysch. Ces deux dénominations sont d'ailleurs aussi rarement citées l'une que l'autre, et les auteurs auxquels nous les devons ne nous donnent aucun détail qui puisse nous aider à les ramener à leur origine. Quant à *Salabha*, que Wahl écrit encore *Salâbhabhâ*, je ne l'ai pas non plus rencontré dans les chroniques singhalaises. Mais je ne puis le traduire avec Paulin, que citent Wahl et le docteur Vincent [2], par *sal* « vrai » et *lâbha* « gain »; si le mot *salabha* existe, ce ne peut être qu'une épithète signifiant, sans doute, *riche*. On ne doit pas plus admettre, ce me semble, le rapport que Paulin, et, d'après lui, Vincent, cherchent à établir entre *Salabha* et *Salike*, non plus que l'orthographe de *S'alâva* ou *S'alâvam*, sous laquelle Wilford transforme la dénomination citée par Paulin, pour la rattacher à la

[1] Wilson, *Mackenzie Collection*, introd. t. I, p. LXXXVIII.

[2] *The commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean*, t. II, p. 494.

tribu indienne des *Shaliya*, nommée, dit-il, dans les Purânas, *Sâlava*. Ces changements que se permet Wilford, sans en avertir le lecteur, et sans les justifier, soit par la citation d'un texte, soit par un argument philologique quelconque, peuvent servir d'exemple de la manière dont cet auteur dispose d'ordinaire des matériaux curieux qu'il avait entre les mains.

Je crois en avoir dit assez sur les dénominations de Ceylan que je viens de rapporter. On ne les trouve que dans des voyageurs très-modernes, et, sous ce rapport, nous pouvions nous dispenser de les comprendre dans nos recherches. Elles ont dû, toutefois, y prendre place, parce que les auteurs auxquels nous les devons les donnent comme anciennement en usage à Ceylan ou dans l'Inde. Il est assez remarquable que ce soient les noms anciens que nous expliquons le plus facilement, tandis que les dénominations toutes modernes résistent à nos analyses; c'est que les premiers se rattachent aux traditions nationales des Singhalais, et que nous pouvons en déterminer, d'après leurs monuments écrits, la forme véritable, tandis que les autres ne sont cités que par des voyageurs peu instruits en général des langues et de l'histoire du pays auquel ils les attribuent. Peut-être la découverte de quelques ouvrages qui nous sont inconnus, fournira-t-elle, plus tard, l'interprétation de ces noms à peu près inexplicables aujourd'hui. C'est un espoir qu'il nous est d'autant plus permis de conserver, que les

textes originaux que nous avons été à même de consulter ne sont qu'une faible portion des documents écrits de tout genre que conservent les Singhalais.

Arrivé au terme de nos recherches sur les noms donnés à l'île de Ceylan depuis les temps les plus anciens où elle avait été connue des Grecs, jusqu'à la découverte qu'en firent les Portugais, en 1505, nous n'avons plus qu'à résumer en peu de mots les points que nous croyons avoir établis dans ce mémoire :

1° Nous avons extrait des Chroniques de Ceylan, écrites en pâli et en singhalais, les noms sous lesquels cette île est connue, depuis les temps anciens, des peuples qui l'habitent. Nous avons trouvé que ces noms étaient au nombre de trois, que le premier, celui de *Langkâ*, était employé par les Brâhmanes du continent pour désigner cette île, et que les Singhalais, en l'adoptant, n'avaient fait, selon toute apparence, qu'imiter leurs voisins ; tandis que les deux autres, ceux de *Tâmbraparni* et de *Simhala* se rattachent exclusivement aux commencements de l'histoire singhalaise et aux traditions relatives à la première colonisation de l'île, telles qu'elles ont été conservées dans les chroniques originales.

2° Cherchant dans ces traditions, envisagées sous le point de vue particulier de la géographie, l'explication des deux noms précités, nous avons reconnu que les textes pâlis et singhalais en donnaient une explication très-satisfaisante, explication que nous

avons justifiée par les preuves philologiques que pouvait nous fournir la langue sanscrite, dont le pâli n'est qu'un dérivé. Par là, nous avons acquis la certitude que tous les noms anciens de Ceylan sont d'origine sanscrite, conséquence importante et qui ne nous permet pas d'hésiter sur la contrée de laquelle est sorti le peuple qui a donné à l'île de Ceylan son nom et sa civilisation.

3° A ces dénominations, admises par les Singhalais, et que nous devons regarder comme authentiques, nous avons comparé celles que nous ont conservées les auteurs grecs pour l'île de Ceylan; et nous avons établi que la plus ancienne, celle de Taprobane, se retrouvait dans la *Tâmbraparni* des Singhalais. Nous n'avons pu, il est vrai, arriver à un résultat aussi satisfaisant pour celle de *Palaisimoundou;* mais nous avons donné quelque vraisemblance à l'opinion qui rattache les Σάλαι de Ptolémée, et, par suite, le nom de Σαλική, au nom national des Singhalais, celui de *Sîhala*, tel qu'on l'écrit en pâli.

4° Enfin, pour compléter cette énumération des noms divers donnés à l'île de Ceylan, tant par les peuples qui l'habitent que par ceux qui ont été anciennement en rapport avec elle, nous avons fait suivre ces recherches de l'indication des noms de Ceylan que l'on trouve dans les voyageurs qui l'ont visitée depuis le commencement du XVIe siècle de notre ère.

Peut-être trouvera-t-on que nous sommes entré dans des détails un peu minutieux pour établir les

faits dont nous venons de présenter le résumé succinct. Nous répondrons que, dans une matière aussi nouvelle, et où presque tout était à faire, la philologie devait occuper une place considérable; car elle est à la fois, pour les recherches de ce genre, l'instrument de découverte et le moyen de contrôle. En possession des noms anciens de Ceylan, nous ne devions pas nous arrêter à ce premier résultat. Il fallait rechercher encore le sens de ces noms, et déterminer à quel idiome ils appartiennent, pour découvrir par là l'origine du peuple qui les porte. C'est ce que nous avons essayé de faire; et, rattachant par ce moyen les commencements de la nation singhalaise à une migration indienne partie du Bengale plusieurs siècles avant notre ère, nous avons posé la première base de l'histoire d'une île qui, grâce à ses richesses, à sa fertilité et à son admirable situation, a été jadis le premier marché de l'Orient, et qui, pour avoir conservé le dépôt des livres attribués au fondateur du Buddhisme, est devenue, de nos jours, l'une des parties de l'Inde les plus dignes de l'attention de l'historien et du philosophe.

Nota. — Pendant la correction des épreuves, je me suis aperçu que les noms propres écrits en pali qui se trouvaient dans le manuscrit étaient écrits de la main du copiste, et n'avaient pas été corrigés par M. Burnouf. Je me suis décidé à les omettre et à ne laisser subsister que les transcriptions de M. Burnouf; car j'ai craint de le rendre responsable des fautes du copiste ou des erreurs de mes corrections.

J. M.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

LETTRE DE M. SAVERIO CAVALLARI, de Palerme, professeur d'architecture à l'Académie du Mexique, adressée à M. Reinaud, membre de l'Institut.

Monsieur,

C'est avec un vif intérêt que j'ai lu votre savant rapport sur la chape de Chinon attribuée à saint Mexme[1]. Mon attention s'est fixée particulièrement sur les représentations et sur le caractère des animaux groupés, d'une manière caractéristique, avec des accessoirs significatifs. La présence d'une inscription arabe détruit naturellement plusieurs conjectures qu'on avait faites sur l'origine de cette étoffe, et resserre beaucoup les limites de l'époque à laquelle elle pourrait appartenir. Mais ce qui m'a frappé le plus, dans votre rapport, ce sont les observations, aussi justes que simples, qui vous ont amené à rapprocher cette époque du XIe siècle.

Vous vous souvenez, Monsieur, que la première fois que j'eus l'honneur de vous être présenté, à la Bibliothèque impériale, par mon ami M. Amari, avant d'avoir lu votre rapport, avant de connaître l'existence d'une inscription arabe dans le tissu en question, à la vue seulement du dessin des deux léopards, reproduit dans le *Bulletin monumental* de M. de Caumont, ce groupe me rappela vivement plusieurs images du Xe et du XIe siècle, que j'avais eu occasion d'étudier dans un grand nombre de monuments de l'Italie. La lecture de votre rapport ayant pleinement confirmé ma première impression, je m'empresse, Monsieur, de soumettre à votre

[1] *Journ. asiat.* d'octobre 1855, p. 434 et 472.

jugement quelques observations qui pourront servir, je l'espère, à l'illustration de la chape.

D'abord, je dois vous avouer que les deux léopards me paraissent séparés par une espèce de candelabre, plutôt que par un arbre. N'ayant vu ni l'étoffe ni son dessin colorié, je ne saurais affirmer cette circonstance. Cependant les lignes de l'objet en question, les trois pieds, les deux nœuds qu'on y remarque, me portent à croire qu'on a eu l'intention de dessiner un candelabre.

La simple disposition de deux animaux tournés l'un et l'autre vers ce candélabre, colonne ou n'importe quoi, ne se présente pas dans la chape de Chinon pour la première fois : comme vous l'avez fait remarquer, on en trouve des exemples même dans l'antiquité classique, dans les bas-reliefs de la porte de Micène, dans le vase grec de la collection Blacas ; dans plusieurs autres, peut-on ajouter, du musée de Naples. Plus tard, des artistes, probablement arabes, la reproduisirent dans les mosaïques de la salle de Roger, au palais royal de Palerme. La même manière de grouper des figures d'animaux se rencontre souvent dans les monuments de la Lombardie et presque toujours dans ceux des principautés longobardes de Benevent, de Salerne, de Capoue ; elle paraît avoir été, dans ce pays-là, un véritable sujet de prédilection ; mais nous n'avons pas à nous occuper, en général, de la représentation des deux animaux placés vis-à-vis l'un de l'autre, dont les exemples sont si nombreux, et que nous pourrions suivre jusqu'aux monuments de l'Assyrie et de la Perse, auxquels a fait allusion M. Charles Lenormant. Les animaux et les accessoires de notre dessin offrent des caractères qui resserrent beaucoup le cercle des conjectures.

Si je ne me trompe, on peut établir une importante distinction. Dans l'antiquité, les deux animaux groupés sont presque toujours un symbole de force et de puissance, se rattachant quelquefois à un mythe, et exprimant, d'autres fois, la simple fiction de confier à des gardiens vigilants et redoutables un monument religieux, une habitation royale ou

un tombeau. Les Arabes, après la conquête de la Perse et d'une partie de l'empire romain, adoptèrent cette représentation, dans la pensée, je le crois, d'étaler toutes les beautés de la création ; ils l'enrichissaient par la variété des couleurs ; ils aimaient à grouper de la même manière certains oiseaux. Cependant, si ma mémoire ne me trahit pas en ce moment, je n'ai jamais vu, dans les œuvres de l'antiquité ni dans celles de l'art arabe, des animaux enchaînés.

Voilà le détail important, détail appartenant à un autre ordre d'idées, et se rattachant aux symboles chrétiens du moyen âge.

La force brutale d'une bête opprimant l'innocence est symbolisée sous une multitude de formes diverses dans les monuments de la haute Italie du xe au xiie siècle. On voit presque dans toutes les églises appartenant à l'art lombard un lion couché sur une base, ayant sur son dos une colonne qui l'écrase et qui soutient une espèce de dais formant le portique de l'église. Cette représentation est toujours double. Dans les cathédrales de Modène, de Monza, de Como, d'Assisi; dans les églises des principautés longobardes du Midi, par exemple à Capoue, Averse, San Clemente in Pescara, Caserta Vecchia, les animaux, constamment vaincus et écrasés, représentent, sans le moindre doute, la force domptée par la religion. A Modène comme à Averse, le lion ou léopard, remarquez-le bien, *est enchaîné;* à Caserta Vecchia et à Averse, le lion étrangle un enfant, ou il allonge sa griffe sur un lièvre ou autre animal inoffensif, tandis qu'il est écrasé à son tour par une force plus puissante que la sienne. De telles représentations se reproduisent quelquefois dans les candélabres placés près la chaire de l'église : nous en avons, entre autres, un exemple dans la chapelle du palais de Palerme, bâtie sous le règne de Roger Ier de Sicile. Il n'est pas inutile d'ajouter que le style figuré de l'Église au moyen âge, parmi ses nombreuses expressions allégoriques, employait les symboles du léopard, du lièvre et du candélabre. Le premier faisait allusion à un hérétique, un grand pécheur, un homme méchant et cruel,

quelquefois même au diable; le second à un chrétien doux et craignant Dieu, le troisième à l'Église ou à la Sainte Écriture. Voyez la *Clef* de saint Méliton, publiée par dom Pitra, dans le *Spicilegium Solesmense*, t. III, p. 58, 74, 215, 402. Je dois cette citation à mon ami M. Amari.

Pour en revenir aux représentations des monuments, il y en a qui offrent une analogie encore plus frappante avec la chape de Chinon. Dans toute l'étendue de la frise de San Pellino en Abruzze et dans le chœur de l'église d'Alba Fucensis près Tagliacozzo, le groupe des deux animaux, non-seulement soutient en guise de console la couronne de l'édifice; mais il est répété sur toute la ligne, absolument comme dans notre étoffe. Dans le cloître du monastère des Benédictins de Monreale près Palerme, œuvre de Guillaume le Bon, plus de vingt chapiteaux offrent des reliefs de lions, de léopards et d'autres animaux réels ou de fantaisie, symétriquement disposés autour du tronc du chapiteau, en sorte que les têtes et les queues de deux animaux sont tournées l'une contre l'autre et séparées, soit par un arabesque, soit par un arbre ou une fleur. Il en est de même dans les portes des églises appartenant à l'art lombard ou à celui des Normands d'Italie; avec cette différence, cependant, que les animaux s'y trouvent dans l'attitude de la force domptée. Seulement il y a une époque à laquelle, par bizarrerie des artistes ou par effet des haines qui troublaient trop souvent les monastères, de semblables groupes ont été employés comme caricatures. Aussi n'est-il pas rare de voir une tête tonsurée, celle probablement de quelque prélat ennemi, attachée au corps d'un quadrupède ou d'un oiseau, et attaquée par une bête plus forte, qui lui mord la langue ou l'oreille. Du reste, ces caricatures sont groupées et répétées tout à fait comme les représentations pieuses dont je viens de parler. On les voit principalement dans les chapiteaux de la porte de San Clemente in Pescara et dans ceux du cloître de Monreale. Tous les monuments cités ci-dessus vont être publiés à Leipsick, dans un recueil commencé par mon regrettable ami feu le Dr Schulz, di-

recteur de la galerie de Dresde. Cet ouvrage, auquel j'ai fourni plus de cent vingt dessins des monuments de l'Italie méridionale, aura pour titre : *Denkmäler der Kunst des Mittelalters im südlichen Italien, gezeichnet von Prof. Dr Saverio Cavallari und Anton Hallmann.*

Après avoir établi que les symboles de la chape de Chinon sont d'origine chrétienne, il ne faut pas oublier que l'étoffe a été exécutée par des mains musulmanes, comme le prouve l'inscription arabe. Ce travail rentre donc dans la catégorie de ceux que produisit la société musulmane sous l'influence de la civilisation chrétienne, soit en Espagne, soit dans la partie de l'Asie occupée par les Occidentaux pendant les croisades, ou bien en Sicile. Parmi ces trois suppositions, je m'attache à la dernière pour les considérations suivantes :

1° Que la représentation des deux animaux enchaînés vis-à-vis l'un de l'autre se trouve particulièrement dans l'Italie méridionale ;

2° Que nous avons de nombreux exemples d'œuvres d'art portant des représentations semblables et exécutées par des Arabes sous les princes normands de la Sicile, comme les mosaïques de la Zisa à Palerme, les chapiteaux de la cour du même château, et les autres monuments du roi Roger Ier et de Guillaume II, en Sicile ;

3° Que le fameux manteau impérial de Nuremberg, le témoignage d'Ibn-Djobaïr[1] et les vêtements de l'empereur Frédéric II, retrouvés dans son tombeau à Palerme, nous montrent, pendant le XIIe siècle, et peut-être dans la première moitié du XIIIe, l'existence en Sicile d'un *tiraz* ou manufacture royale d'étoffes de soie, desservie par des musulmans.

On peut donc conjecturer, avec un haut degré de probabilité, que l'étoffe de Chinon, non-seulement ne remonte pas au delà du XIe siècle, mais qu'elle est réellement du XIIe, et qu'elle a été tissée en Sicile par des ouvriers arabes, soit dans

[1] Voyez le *Journal asiatique* de décembre 1845, p. 541, et mars 1846, p. 215.

le *tiraz* royal, soit dans des manufactures particulières, par commande de quelque prélat ou même pour être livrée au commerce.

Paris, novembre 1856.

Extrait d'une lettre adressée à M. Reinaud, par madame la baronne de Trenck de Tonder, née Hammer-Purgstall, à l'occasion de la mort de son père.

Vienne, le 13 décembre 1856.

Monsieur,

..Au milieu de ses maux, mon père s'occupait encore des études qui avaient occupé sa longue vie. La veille de sa mort, privé presque entièrement de la voix, il me fit comprendre, avec beaucoup de peine, que j'eusse à envoyer chercher à la Bibliothèque impériale un livre arabe nouvellement publié, dont il avait entendu parler. Hélas! il n'aurait pas même pu y jeter les yeux. Il ne cessait de nous demander des livres pour les lire; il appelait son secrétaire pour qu'il écrivît sous sa dictée. Je fus forcée, pour le calmer, de lui remettre, le matin même de son dernier jour, du papier et de l'encre, et de lui placer entre les doigts une plume, avec laquelle il traça quelques mots illisibles.

Pendant les deux dernières semaines, ses oppressions étaient telles qu'il ne put plus rester au lit. Il passa tout ce temps dans un fauteuil placé devant son bureau, au milieu de sa bibliothèque. Cette place était peu commode pour les soins qu'exigeait son état; mais nous aurions craint de l'en faire changer: on voyait trop bien qu'il voulait mourir entouré de ses livres, comme un guerrier au champ d'honneur.

Le 20 novembre, dans la matinée, le malade reçut les saints sacrements. Le 23, dans la journée, il fut plus tourmenté, plus agité qu'à l'ordinaire. Il ne cessait cependant de tracer avec un crayon des caractères sur son mouchoir, sur ses couvertures; enfin il s'assoupit. Nous entendions avec bonheur le bruit de sa respiration douce et égale. Deux ou

trois fois, il frappa des mains, manière d'appeler ses domestiques qu'il avait rapportée de ses voyages en Orient; mais en nous approchant, nous le trouvions dans le même état de sommeil tranquille. Vers six heures et un quart, nous entendîmes un profond soupir, qui nous fit pencher vers lui; un second soupir se fit entendre, c'était le dernier!

Il me reste à vous dire quelques mots sur l'état des travaux que mon pauvre père avait entrepris. Le septième volume de l'Histoire de la littérature arabe est complétement fini et sera envoyé sous peu aux personnes et aux sociétés scientifiques qui ont reçu les volumes précédents. La pensée d'avoir pu achever ce volume était une source de consolations pour mon père, et il m'en a bien recommandé la distribution. Dans son testament, il a exprimé l'espoir que notre académie impériale voudra bien le faire compléter au moins à l'aide des tables jugées indispensables. M. Pfitzmaier est occupé à revoir le deuxième volume de la Chronique persanne de Wassaf. Je ne doute pas que le respect dû à la mémoire du traducteur-éditeur ne prévienne tout retard dans l'achèvement de cette publication, qui, comme vous le savez, se fait sous les auspices de notre académie impériale.

Je ne vous étonnerai pas, Monsieur, vous qui connaissiez l'application infatigable et les immenses travaux de mon père, en vous disant qu'il se trouve dans ses portefeuilles une quantité considérable d'écrits de sa main, dont malheureusement une grande partie est d'une écriture presque illisible. Je n'ai pas besoin de vous dire que je regarde comme un devoir sacré de faire mettre tous ces manuscrits en ordre par une personne éclairée, à qui mon habitude de déchiffrer l'écriture de mon père sera, j'espère, de quelque secours [1].

[1] M. de Hammer fit anciennement une traduction complète en français du roman arabe d'*Antar*. Il y a quelques années, M. Poujoulat aîné, homme de lettres bien connu, se trouvant à Vienne, M. de Hammer lui remit le manuscrit de sa traduction, afin qu'il la publiât à Paris. M. Poujoulat fait espérer que cette publication ne se fera pas attendre longtemps. (*Note de M. Reinaud.*)

Die Urreligion oder das entdeckte Urralphabet, von J. L. Sturdach. Stockholm, in-8° (sans date, mais imprimé en 1856). Premier cahier (184 pages et 4 planches.)

Ce cahier forme la préface d'un ouvrage sur la religion et l'alphabet primitifs, et consiste dans l'analyse des noms des nombres et la définition de leur sens primitif et intime. Il est difficile de prévoir ce que sera le livre; la préface prouve que l'auteur est un esprit original, qui a consacré toute une vie de recherches à des spéculations historiques que beaucoup de bons esprits trouveront bien aventureuses.

J. M.

Ueber die Poesie und Poetik der Araber, von Dr W. Ahlwardt. Gotha, 1856. in-4° (88 et 4 pages).

A Grammar of the Pukhto, Pushto, or the language of the Afghans, par le Lieutenant Raverty. Calcutta, 1856, in-8° (50, 152 et XIII pages).

L'auteur annonce en même temps la prochaine publication d'un dictionnaire afghan, et d'une chrestomathie afghane. Le premier doit paraître dans un vol. in-4° de douze cents pages, et sera imprimé aussitôt qu'on aura réuni cinq cents souscripteurs, le second formera un vol in-8°. Il est très-désirable que ces deux ouvrages trouvent un appui suffisant pour pouvoir paraître, car nos ressources actuelles pour l'étude de cette langue curieuse, malgré les travaux méritoires de M. Dorn, sont insuffisantes, et les manuscrits afghans sont fort rares en Europe.

J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1857.

ÉTUDES ASSYRIENNES.

INSCRIPTION DE BORSIPPA,

RELATIVE À LA RESTAURATION DE LA TOUR DES LANGUES

PAR NABUCHODONOSOR.

En soumettant, le premier et pour la première fois, au monde savant le déchiffrement, l'analyse grammaticale et l'interprétation d'une inscription assyrienne, nous réclamons l'indulgence de nos lecteurs. Quoique le texte qui forme l'objet de notre investigation ait été étudié depuis plus d'une année, avant d'être compris dans tous ses détails, la difficulté même de l'étude nous obligera probablement à faire quelques rectifications ultérieures. Mais si nous invoquons la bienveillance du public parce que nous croyons en avoir besoin, nous pourrons faire valoir quelques titres à cette faveur : c'est le manque d'un précédent quelconque dans l'interprétation analytique d'une inscription assyrienne, non accompagnée d'une traduction.

Nous désignons sous le nom de *langue assyrienne*

l'idiome sémitique dans lequel sont rédigées les inscriptions de Ninive et de Babylone, ainsi que les traductions de la troisième espèce des Achéménides.

Le lecteur serait en droit d'attendre de nous que nous lui prouvions la valeur de chaque signe cunéiforme. Nous nous sommes chargé de ce travail dans un ouvrage déjà rédigé et qui, nous l'espérons, verra bientôt le jour; il fera partie de la publication de l'*Expédition de Mésopotamie*. Nous y avons repris l'œuvre tout entière; après avoir soumis à la critique les quatre-vingt-dix noms propres fournis par les inscriptions assyriennes des Achéménides, nous en avons déduit les valeurs syllabiques attachées aux caractères, et en grande partie déjà connues par les travaux de MM. de Saulcy, Hincks, Rawlinson, et d'autres. Nous y avons ensuite examiné la nature et l'origine des caractères cunéiformes, et donné, comme base de l'interprétation des textes, une analyse rigoureusement minutieuse des inscriptions assyriennes des rois Perses, où l'original arien a pu nous guider.

L'auteur de ces pages a fait distribuer à l'Académie des inscriptions et belles-lettres un tableau qui contient seulement les valeurs syllabiques des caractères assyriens, et qui a été reproduit dans le recueil, si justement estimé, de la Société orientale d'Allemagne. Ce tableau trouvera son application dans l'analyse suivante; nous n'avons pas cru devoir fatiguer le lecteur, quant à présent, par la preuve de l'exactitude de notre transcription. Nous lui demandons seulement de vouloir juger les principes par les résultats

qui en découlent, en nous dispensant, pour quelques instants, de la démonstration des prémisses.

S'il nous est permis de nous servir d'une analogie vulgaire, nous dirons que, lorsqu'on cueille sur un arbre une pomme, on peut conclure, avec une grande probabilité, que cet arbre est un pommier ; et l'on se dispensera des recherches nécessaires pour établir que la plante est réellement le produit d'un pepin du fruit en question.

Comme toute analogie, ainsi celle-ci pourrait n'être pas complétement dépourvue de défauts; pourtant elle exprime assez notre pensée, et doit être regardée comme un appui à notre demande. Nous désirons que le lecteur se convainque, que, si la base de notre déchiffrement était mauvaise, jamais nous ne serions arrivé à une interprétation aussi rigoureusement circonscrite dans les principes sévères de la philologie comparée.

Surtout nous n'aurions jamais fait de traduction ayant un sens naturel et simple. C'est cette simplicité, cette lucidité presque banale de la version qui est difficile à établir, tandis qu'il est facile d'obtenir un sens poétique, en forçant le dictionnaire et la grammaire ; nous nous sommes toujours défendu ces licences. En fait d'inscriptions assyriennes et autres, on ne fait pas de prose sans s'en douter.

Les choses qui paraissent devoir se présenter à l'esprit en premier lieu sont justement celles qui nous échappent le plus longtemps, et qui ont coûté le plus de réflexions et le plus de veilles.

Avant de nous adresser directement au déchiffrement de l'inscription, nous devrons énoncer les principes sur lesquels repose cette opération, pour que le lecteur qui n'est pas au fait des anomalies de l'écriture assyrienne ne trouve pas notre méthode arbitraire.

1° Tous les signes dérivent d'une image hiéroglyphique exprimant un objet concret et un son qui rendait cette notion principale dans l'idiome des inventeurs touraniens de l'écriture cunéiforme.

2° L'image, représentant d'abord un objet concret, fut souvent employée comme l'expression symbolique d'une idée abstraite, et prit naturellement, dans la première langue, le son du mot qui exprimait cette abstraction.

3° L'écriture cunéiforme passa chez les Assyriens sémites, qui acceptèrent les valeurs idéographiques et syllabiques des Touraniens. Ces dernières servirent à former la base du syllabaire assyrien. Naturellement, les descendants de Sem furent obligés d'ajouter à ces valeurs antésémitiques celles qui découlaient de leur propre langage, et ainsi il arriva que les mêmes signes ont de différentes prononciations syllabiques.

4° Tous les signes ayant au moins une valeur idéographique, il arriva forcément que quelques idées furent exprimées par la combinaison de deux ou plusieurs notions, et conséquemment, par l'ensemble de quelques signes syllabiques dont chacun exprimait une de ces idées. Ainsi nous rencontrons des groupes

de caractères dont l'ensemble se prononce autrement que la totalité des signes pris isolément. Nous nommerons ces groupes des *monogrammes complexes*.

5° Souvent les signes servent seulement à indiquer qu'un mot d'un certain ordre d'idées doit suivre; dans ce cas ils forment des déterminatifs *aphones*.

6° Comme en égyptien, l'assyrien connaît des compléments phonétiques, pour faire voir qu'un certain signe idéographique se termine en telle articulation. Ces compléments sont surtout usités dans le cas où un caractère exprime plusieurs notions à la fois; ils sont destinés à prévenir des erreurs.

L'inscription dont nous donnons l'analyse a été trouvée par le colonel Rawlinson; et nous aimons à insister sur cette circonstance, parce que ce document remarquable est le seul monument assyrien qu'il ait découvert lui-même. Le texte se trouve sur deux barils d'argile portant une inscription presque identique; on en trouvera encore beaucoup d'autres en fouillant entre les galeries nouvellement découvertes dans la ruine du Birs-Nimroud.

Ces barils conservés au Musée britannique, ont été trouvés, dans le pourtour de la galerie de la tour de Babel, à une certaine distance les uns des autres, et à une certaine hauteur. M. Place a trouvé de même à Khorsabad quartorze de ces monuments dans les galeries du palais de Sargon, tous couverts d'une longue inscription identique, comme on peut s'en convaincre par les deux exemplaires qui ont été sauvés.

Les monuments qui contiennent notre texte ont la forme d'un baril de deux décimètres de longueur sur huit centimètres de diamètre à leur milieu. Ils représentent à peu près un ellipsoïde de révolution très-allongé, auquel on aurait coupé les deux pointes. L'inscription se trouve gravée en style moderne de Babylone, en deux colonnes, disposées dans le sens de la largeur; les lignes sont divisées par des traits tirés à la règle.

On connaît, en fait de documents d'argile, des monuments ellipsoïdaux que nous nommerons *barils* une fois pour toutes; le mot de cylindre ne serait pas exact, et il faut le réserver aux monuments véritablement cylindriques, tels que les cachets gravés sur pierre dure. Il faut distinguer ces barils des *prismes polygones*, qui sont généralement des documents historiques très-développés, et où le texte se trouve inscrit de haut en bas, de sorte que chaque face du prisme forme une colonne. Il y a des *cônes*, documents petits, très-anciens et attendant encore leur déchiffrement; enfin, il y a des *tablettes* inscrites de chaque côté, et qui forment l'immense majorité des monuments assyriens.

Généralement les textes architectoniques sont écrits sur des barils. Nous connaissons, comme émanant de Nabuchodonosor, les barils du temple de Mylitta, en quatre exemplaires, dont deux se trouvent au musée de Berlin, un à la Bibliothèque impériale; le quatrième, qui est seul bien conservé, fait partie du cabinet de M. le duc de Luynes. Nous avons en-

core deux exemplaires, tous les deux à Londres, de l'inscription des canaux; un autre traite des murs d'enceinte; nous en avons trouvé des fragments à Babylone. Il y a le baril de Bellino, publié par Grotefend, parlant surtout des temples de la cité des Chaldéens. On a découvert des fragments d'un semblable monument reproduisant le texte de la grande inscription de la Compagie des Indes; il s'en trouvera de nouveau sous terre; mais malheureusement on n'a pas encore découvert des prismes historiques de Nabuchodonosor.

Jusqu'ici ni le texte ni une traduction de l'inscription de Borsippa n'ont été publiés, encore moins une analyse grammaticale, puisque aucun document assyrien n'avait été examiné en entier sous ce point de vue.

Nous ajoutons un dernier mot, comme titre à l'indulgence du public et pour faire ressortir encore davantage la différence qui existe entre l'essai d'interprétation que nous exposons et celui de nos devanciers. Les inscriptions dont ils ont donné des traductions se composent, pour la plus grande partie, de noms propres, qui ne résistent pas longtemps à l'investigation, mais qui, au contraire, sont les premiers et les plus faciles résultats du déchiffrement.

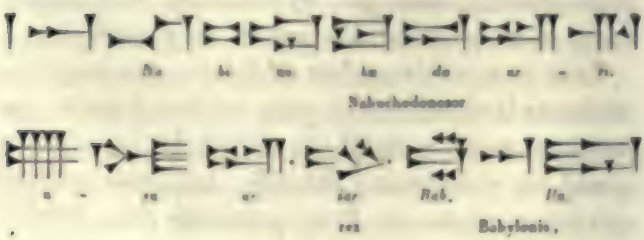
Loin de nous de vouloir déprécier ces conquêtes réelles de la science; mais nous tendons à établir, en principe, que l'on ne lit pas encore les inscriptions quand on a seulement déchiffré les noms propres qu'elles contiennent. Pour prétendre être arrivé à

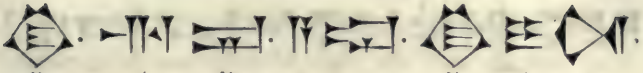
un pareil succès, il faut examiner des textes où il n'y en a pas, où des noms géographiques et historiques manquent, et où il faut d'abord chercher à quel ordre d'idées se rapporte l'inscription. Il n'a pas été difficile de saisir de prime abord le sens général du document de Bisoutoun, qui contient une centaine de noms propres; mais, malgré cela, la première tentative pour l'expliquer a été malheureuse partout où le texte perse offrait la moindre question à résoudre, en dehors des noms de personnages vainqueurs ou vaincus et des noms de villes avoisinant des champs de bataille; partout où la rédaction ne se renfermait plus dans les formules ordinaires qui désignent les marches et contre-marches des généraux de Darius. Nous ne pourrons prétendre lire le perse et comprendre la langue, que lorsqu'on nous aura vus aux prises avec un texte conçu dans cet idiome, et comparable, par exemple, au Zend-Avesta.

Voici l'inscription :

I.

PROTOCOLE DE L'INSCRIPTION DE BORSIPPA.

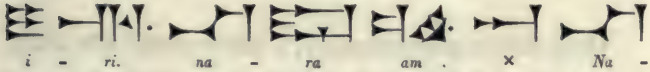




× *ri - bit. A — uv. ki i - nuv.*
servus entis existentis,

i - tu ud. ku un. li ib - bi.
attestatus constantiam cordis

Mardak is - sa ak - ku. ṣi
Merodachi, dominus su-



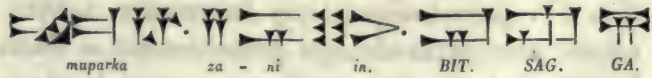
i - ri. na - ra am. × Na -
premus, exaltans deum

bi - uv. mu - sa a. i im - ga.
Nebo, salvator sapiens

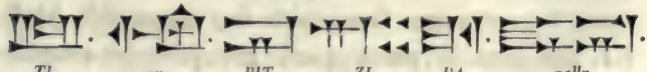
sa. a - na. al - ka at. ilu.
qui instructioni (?) dei

rab rab. ma - sa a. u - zu - na a - su.
maximi præbet aures suas :

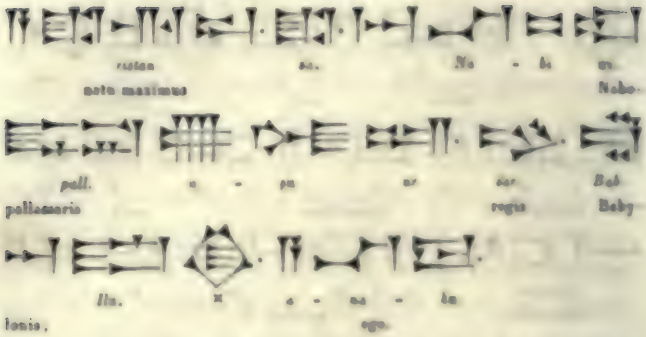
sa ak - ka - na - ku. la.
(deorum) vicem gerens non



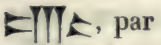
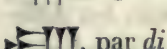
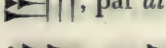
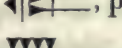
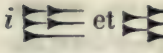
muparka za - ni in. BIT. SAG. GA.
injuriam faciens, instaurator pyramidis



Ṭi. au. BIT. ZI. DA. pallu.
et turris, filius

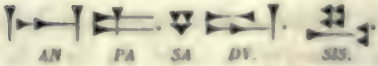


Dans notre transcription, *s* correspond à ש, *ś* à ס, *ṣ* à צ, *z* à ז, *ḥ* à ח, *ḳ* à ק. Le son du français *ou* est rendu par *u*. L'esprit rude désigne l'*ain*. Deux lettres au milieu du mot, et qui ne sont pas liées par un trait d'union, n'expriment qu'une syllabe; ainsi *du ur* se lit *dur; sa ak, sak; ni in, nin.* Les lettres majuscules, composant un groupe, indiquent la prononciation phonétique des signes employés, dans le cas spécial, comme monogrammes; nous avons choisi cette désignation quand le son de l'ensemble est inconnu ou hypothétique. Quand, au contraire, nous savons comment se prononçait un groupe idéographique, nous mettons le mot tout d'un trait, en minuscules ordinaires. Ainsi, nous écrivons *BIT. SAG. GA. TV.* pour indiquer que l'expression babylonienne pour pyramide, qui probablement se disait *haram*, n'est pas sûrement connue; nous transcrivons, au contraire, l'ensemble des signes *AN. ṢVR. VT.* par *Marduk*, parce que le groupe se prononçait ainsi.

Dans les citations des textes en lettres cunéiformes, j'ai conservé le style du lieu de leur provenance. J'ai respecté surtout l'écriture des inscriptions ninivites, et je ne les ai pas transcrites en caractères babyloniens. Le lecteur ne s'étonnera donc pas de voir exprimés pareillement par *ga* et  , par *ka* et , par *ta* et  , par *di* et , par *si* et  , par *i* et  , par *u* et  , etc. La première est la forme de Babylone, employée aussi dans les inscriptions trilingues, la seconde est celle de Ninive. L'une exclut l'autre dans la même localité. Les lettres archaïques, comme étant trop compliquées pour l'impression, ont été rendues par leurs représentantes modernes.

Le nom de Nabuchodonosor se trouve ici, comme souvent dans les inscriptions des barils, écrit en toutes lettres; il se prononce *Nabukudurraṣur*, נבוכדראצר, et cette forme de nom se rapproche beaucoup de celle qui est donnée par les textes hébreux de Jérémie et d'Ézéchiel; elle rappelle également les formes perse *Nabukudracara*, et grecque Ναβοκοδρόσσορος.

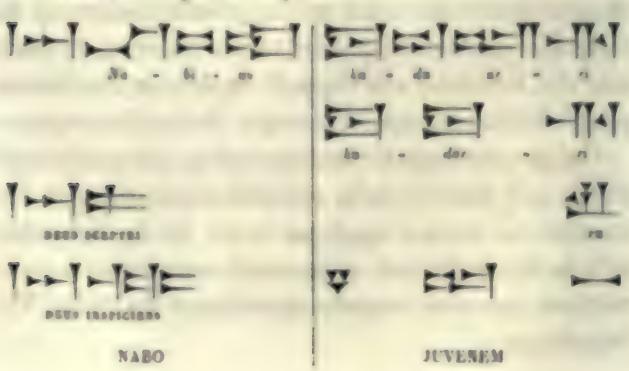
On se souviendra, par les travaux de nos devanciers, qu'à Bisoutoun le nom du destructeur de Jérusalem se trouve appliqué à un fils de Nabonid, et que la traduction assyrienne nous trace les caractères suivants, comme équivalents du perse *Nabukudracar :*

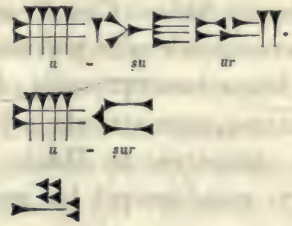


Cela serait donc à prononcer *Nabukudarriuṣur?*

Nous devrons répondre par l'affirmative.

Aucun des signes de la forme de Bisoutoun n'a, dans le cas spécial, sa valeur syllabique; ils y sont tous employés dans leurs valeurs comme notions; nous donnerons, à l'appui de notre assertion, les différents éléments dont se compose le nom de Nabuchodonosor, écrit phonétiquement et en monogrammes. Chacun des trois éléments peut être exprimé indifféremment par chacun des équivalents rangés dans la même colonne; et l'on conçoit alors qu'il y a beaucoup de manières d'écrire ce nom. Car, si l'un des éléments est exprimé par des monogrammes, l'autre peut être représenté en caractères phonétiques. L'immense majorité des briques de Nabuchodonosor écrit le premier composant en signes idéographiques, en conservant aux deux derniers la forme phonétique.





PROTEGE

Nous venons d'indiquer les monogrammes complexes, et la raison d'être de leur combinaison. Ainsi le dieu Nabo est exprimé, dans les deux cas, par deux signes idéographiques, dont le premier est toujours le caractère « dieu », et le second, ou « sceptre », ou « faire », עבש, et פקד « inspecter ». Cette même inscription nous montre pourquoi l'idée du dieu Nabo est rendue par ces deux monogrammes.

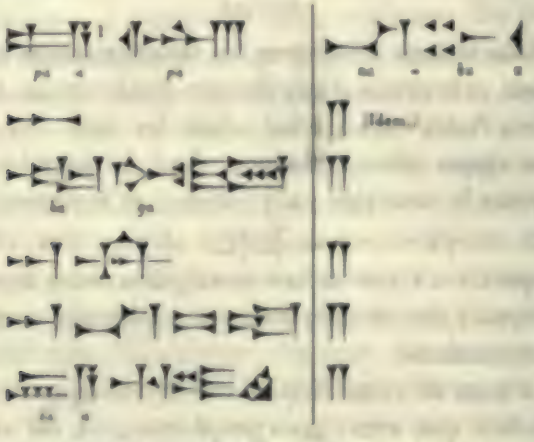
Le nom de cette divinité est, étymologiquement, le même que נביא, نبى « prophète »; s'il est vrai[1], ce que disent les Sabéens, que Nebo représente la planète Mercure, on comprendra parfaitement la qualification de prophète attachée à cet astre, qui, souvent, précède le soleil le matin, en se perdant dans ses rayons.

La forme *Nabiuv* nous a conservé l'étymologie antique; mais nous avons une preuve certaine que, du temps de Nabuchodonosor, et même aupara-

[1] Nous n'acceptons pas cette identification comme parfaitement certaine; Hésychius nous dit, au contraire, que les Babyloniens nommaient la planète de Mercure Σεχές.

vant, on prononçait *Nabou*. C'est l'exemple le plus ancien que nous connaissions du phénomène, si commun dans nos langues européennes, de l'altération de la prononciation, sans atteinte à l'orthographe.

Une tablette, conservée au Musée britannique, et cotée *k.* 197, nous fournit les renseignements suivants :



On voit que la prononciation de tous les six groupes du côté gauche est *Nabou*, même de celui qui se trouve écrit *Nabiuv*, précédé du déterminatif aphone pour « dieu ».

Le second élément composant du nom est *kudurr*, une des rares expressions dont la signification n'est pas encore suffisamment éclaircie. Il semble constant qu'il provient d'une racine כדר, peut-être parent de קדר. Il se présente, pour ces deux racines,

[1] Dans l'original, *pa a* et *ša a* sont écrits en caractères plus petits.

un phénomène assez rare dans les langues sémitiques; la racine hébraïque commençant par ק exprime la même idée qu'en arabe celle qui commence par כ. Nous trouvons en arabe un mot, كُدُرّ, qui correspond jusqu'aux voyelles au terme assyrien que nous examinons, et qui veut dire « jeune homme, adolescent bien constitué ». Ce mot est tellement isolé des autres significations représentées par la racine كدر, que nous croyons pouvoir émettre l'opinion que le terme arabe *kudurr* a été une expression sémitique de la Mésopotamie; comme beaucoup d'autres de la même contrée, elle s'est incorporée dans la langue littérale, et a fini par faire partie du dictionnaire arabe. On sait que la richesse du dictionnaire arabe et la variété, quelquefois désespérante, des acceptions de la même racine, proviennent de la conglomération, dans une même langue écrite, de tous les idiotismes locaux usités depuis le Tigre jusqu'au Guadalquivir.

Nous acceptons donc, jusqu'à preuve du contraire, pour le mot *kudurr*, le sens d'adolescent, signifiant peut-être premier né. En effet, le roi s'appelle sur les briques la primogéniture de Nabopolassar, et l'expression idéographique [illegible] semble en indiquer le sens. Car [illegible] représente la notion de « faire, établir, שכן », et [illegible] celle de « la possession de fait[1] ». La combinaison de ces deux caractères

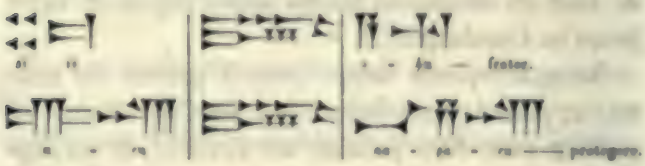
[1] C'est dans ce sens que [illegible] forme le second élément du nom de Sargon.

veut donc dire : « celui qui établit ou qui fortifie la possession », c'est-à-dire, celui qui aide à fonder la nouvelle dynastie.

Et, si nous consultons la chronologie, nous trouvons, qu'en effet Nabuchodonosor n'a pu naître qu'immédiatement après la chute de Ninive, vers 624; il est dit, par Bérose, qu'il sortait de l'enfance lors de ses premiers exploits qui, ainsi que l'a établi M. de Saulcy, tombent vers l'année 607 avant J. C.

Le dernier élément du mot est *uṣur* אֻצֻר, impératif masculin du verbe *naṣar* נצר « protéger ». Comme ici, le signe est l'expression de cette idée, bien prouvée par la confrontation des mêmes inscriptions de Nabuchodonosor; ainsi, il est dans d'autres noms le représentant de la notion « frère », comme dans ceux de Sennachérib et d'Assarhaddon.

Le syllabaire K. 110 porte :

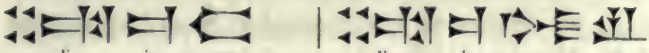


Le signe est la forme assyrienne équivalant à ; et il faut remarquer que ces deux formes, en apparence aussi dissemblables, n'en sont pas moins identiques quant à l'origine hiéroglyphique, et aux significations idéographique et phonétique. L'assimilation des lettres d'un extérieur fort différent, mais qui ne sont que des développements

divergents d'une même image originaire, n'est pas une des moindres difficultés qu'il a fallu surmonter.

Nous verrons tout à l'heure des caractères dont la forme est aussi diverse, tandis que leur identité est incontestable; sans insister sur le fait que nos deux formes s'emploient indistinctement dans les inscriptions ninivites plus récentes, nous rappelons que rend, dans la traduction babylonienne de Bisoutoun, l'idée du perse *brâtâ* « frère ».

Nous avons traduit le mot *uṣur* par « protége », en le rapprochant de l'hébreu נצר et de l'arabe نصر; mais nous en avons une démonstration plus directe. Le perse *pâtuv* « protegat », est rendu par l'assyrien *liṣṣur* לִצֻּר, et *pâñtuv* « protegant », par *liṣṣuru* לִצֻּרוּ. (Inscription d'Artaxerce Mnémon à Suzes.) Cette forme est le précatif, régulièrement formé, d'un verbe פֹּנ, dont la première consonne est élidée et, par conséquence, remplacée par le redoublement de la seconde; l'écriture anarienne a parfaitement exprimé ce dernier.



li *iṣ* - *ṣur* — protegat

li *iṣ* - *ṣu* - *ru.* — protegant.

Nous ne pouvons pas donner ici toutes les formes très-nombreuses du verbe נצר, trouvées dans les inscriptions assyriennes; nous nous bornons à citer le participe נֹצֵר *naṣir*, qui entre dans la composition du nom de Nabonassar, qui est *Nabu naṣir* נבו־נֹצֵר « Nebo protegit ».

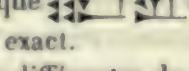
L'impératif *uṣur* forme le dernier élément des noms suivants :

Nabu - pall - uṣur, Nabopallassar (père de Nabuchodonosor).
Nebo filium protege, נבו־פל־אצר
Nirgal - śarr - uṣur, Nergalsarassar (Nériglissor).
Nergal regem protege, נרגל־סר־אצר
Biil - śarr - uṣur, Balthasar.
Bele regem protege, בעל־סר־אצר
Aśar - śarr - uṣur, Sarassar (fils parricide de Sennachérib).
Assur regem protege, אסר־סר־אצר

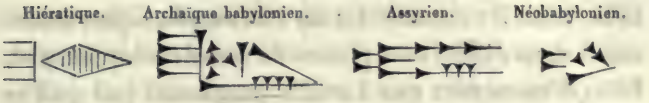
On a retrouvé à Khorsabad le manche de l'épée en cuivre de ce dernier, sur lequel se voit en phénicien la légende אסרסרצר, ainsi que M. Lenormant la lut sur-le-champ, quand le monument fut mis sous les yeux de l'Académie par M. Place.

Le nom de Nabuchodonosor a donc le sens : « Nebo, protége l'espoir de ma race ».

C'est Grotefend qui a le premier reconnu le nom de Nabuchodonosor sur les briques de Babylone; sans en donner ni l'orthographe, ce qui appartient à M. Hincks, ni le sens, que j'ai trouvé.

Le signe royal a été reconnu par les premiers interprètes. M. de Saulcy a déjà trouvé son expression phonétique  *śarru*, et l'a rendue par שר, ce qui est exact.

Voici les formes différentes de ce monogramme, qui pourrait provenir, comme la forme égyptienne, de l'abeille :



Le syllabaire *K.* 110 l'explique comme les inscriptions : *śar-ru*; malheureusement la colonne à gauche, qui en contenait la prononciation syllabique, est fruste, de sorte que nous ne la connaissons pas; ce qui est bien regrettable au point de vue de l'histoire de l'écriture anarienne.

La lettre permute ordinairement avec les groupes suivants :

La dernière valeur nous est donnée par un syllabaire; c'est la seule qui soit applicable dans ce cas-ci.

Nous voyons, une seule fois sur mille, dans le cylindre de Bellino, remplacer la lettre *śar*, le signe royal ordinairement usité : cette anomalie, dans l'écriture, n'en est pas une pour la grammaire : il faut lire le mot roi à l'état construit *śar*, au lieu de *śarru*, *śarri*, *śarra*.

Ceci nous conduit à une particularité de la grammaire assyrienne et qui jettera du jour sur une question assez embarrassante de l'histoire des langues sémitiques.

L'assyrien, de même que l'araméen, n'a pas d'ar-

ticle, mais il a comme lui un état emphatique, seulement dans différentes phases de son développement. Elles démontrent que l'article postpositif (tel qu'il se trouve aussi dans les langues scandinaves), n'est que le reste d'une ancienne déclinaison sémitique, conservée dans la *nunnation* des Arabes.

Chez les Assyriens, il y a une *mimmation* qui est restée intacte pour les substantifs féminins, et pour des masculins qui se terminent en *t*. Plus tard, les formes *um* pour le nominatif, *am* pour l'accusatif, et *im* pour les autres cas obliques, se sont changées en *av*, *uv* et *iv*; et on se rappellera que les articulations de *m* et de *v* sont rendues par les mêmes lettres dans l'écriture anarienne.

Cette dernière désinence s'est altérée en *a*, *i*, *u*; c'est ainsi que l'arabe littéral nous l'a conservée dans les substantifs précédés d'article.

La partie du discours qui manque au grec d'Homère ne se trouvait pas non plus dans la langue primitive des enfants de Sem. L'arabe a sauvé à travers les siècles l'antique *nunnation*; l'hébreu même en conserve des traces. Comme compensation de l'état emphatique, les fils d'Abraham adoptèrent le pronom déterminatif אלה, que toutes les langues sémitiques ont laissé subsister dans leurs dictionnaires. En ce point, les idiomes offrent la plus grande analogie avec le phénomène qui s'est produit dans toutes les langues indo-germaniques où se trouve l'article.

Mais l'hébreu montre encore des traces non équi-

voques de cette vieille désinence. M. Munck a déjà rapproché les adverbes en ־ָם, tels que יוֹמָם, רֵיקָם, אֲמָנָם, חִנָּם et d'autres, des mots arabes en ًا, conservés même dans la langue vulgaire de nos jours, comme ابدًا, دائمًا, حالًا. L'assyrien milite en faveur de cette opinion; l'hébreu a conservé l'accusatif seul de la mimmation, comme l'arabe vulgaire, le même cas de la nunnation.

Mais un autre reste de la terminaison primitive est la forme masculine ים de l'hébreu, dans laquelle je reconnais la simple prolongation de la voyelle, comme signe le plus antique de la pluralité; je dis *ū*, *ā*, *ī*, et cela avec la mimmation *ūm*, *ām*, *īm;* l'arabe nous conserve encore ـون, ـان, ـين. De ces trois formes, seulement celle en *i* a survécu et en hébreu et en assyrien; dans l'un ים, dans l'autre ין; le ם de l'hébreu s'est affaibli en ן dans les langues araméennes. La désinence *an* s'y est conservée pour les féminins.

Nous faisons suivre le mot בְּעֻלָּת « souveraine », dans les trois phases successives :

בְּעֻלָּתָם	contracté	בְּעֻלָּתָם, תּוֹ —	בְּעֻלָּתָא	contracté	בְּעֻלָּתָא
---תָם		---תָם, תּוֹ —	---תָא		---תָא
---תָם		---תָם, תּוֹ —	---תָא		---תָא

C'est du simple בעלת que les Grecs ont fait Βῆλτις, comme ils ont changé בְּעֻלָּתָא en Μύλιττα.

Le pluriel féminin en *ut*, *at*, a, en assyrien également, la mimmation. Nous transcrirons l'état em-

phatique de la langue de Babylone par un simple א, précédé de la voyelle que l'inscription nous indique chaque fois.

Revenons à notre mot *śar* סַר.

Il est identique à l'hébreu שַׂר, mais nous exprimerons toujours le ש hébraïque par ס (*ś* de la transcription). Tandis qu'en hébreu ce mot n'indique pas la souveraineté, mais s'applique plutôt à la noblesse, le mot מלך n'exprime en assyrien qu'un prince d'un ordre inférieur, et jamais un roi de Ninive ou de Babylone ne se l'est donné lui-même.

Le nom de Babylone, que nous devons examiner maintenant, se trouve écrit de diverses manières. Hâtons-nous de constater que le groupe qui correspond, dans les inscriptions trilingues, au perse *Bâbirus*, est formé : . Par hasard, tous ces signes se retrouvent dans les noms propres de Bisoutoun, et l'ensemble se lirait *Din-tir-ki*, si les caractères étaient phonétiques; ce qu'ils ne sont pas.

Pourtant, le groupe se prononce bien *Babilu*, car dans les mêmes textes il permute avec ceux qui suivent :

Le caractère , qui ne manque jamais au nom de Babylone, indique une ville, un pays; c'est

un post-positif aphone. La ville des Chaldéens, du reste, n'est que rarement précédée du signe « ville », ce qui la distingue des autres cités.

La manière la plus usitée d'écrire ce nom, est celle que nous fournit notre texte :

Le premier signe se lit dans l'inscription E de Persépolis, et y interprète le perse *duvarthi* « porte ». Dans les inscriptions de Ninive, il est souvent remplacé par les lettres *babi*, et ainsi le syllabaire *K.* 110 l'explique par *babu.* בב est un mot sémitique bien connu, exprimant l'idée de « porte ».

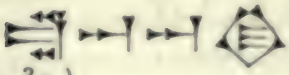
Nous laissons à un autre travail le soin d'apprécier la signification mythologique du dieu , qui n'est autre que le *Ao* des Grecs, nommé aussi le dieu par excellence, אלי et correspondant au Ἥλος de Diodore de Sicile. Bérose l'appelle Κρόνος; c'est le dieu du déluge qui prévient Xisuthrus de la catastrophe imminente. La lettre , dont le sens syllabique est *ra*, est expliquée par la racine רחץ, « laver » en hébreu et chaldéen, en arabe et en éthiopien « suer », mais, en assyrien, elle a sûrement le sens d'inonder[2]. Le dieu Ao, le grand gardien du ciel

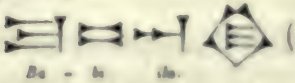
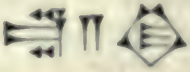
[1] La forme archaïque est , celle de Ninive .

[2] Ainsi nous lisons, entre autres, la malédiction suivante, provo-

et de la terre, préside à la répartition des eaux sur le continent; il produit, en retirant sa protection à la terre, la catastrophe du cataclysme. Le cylindre de Tiglatpileser Ier le nomme רַחִץ, « l'inondateur ».

D'autres manières d'écrire le nom de Babylone, sont :


(*Inscr. de Londres*, col. IV, lig. 32.)


(*Inscr. de Londres*, col IV, lig. 28.) Ensuite  . (Sur les briques.)

Je ne sais pas expliquer le signe ⁞⁞

Le premier titre de Nabuchodonosor est *ribit Auv kinur* « esclave de l'être existant ». La transcription רבם הוא כינא rendra notre explication plausible pour ceux qui connaissent les langues sémitiques. Nous rap-

quée sur la tête de celui qui voudrait détruire la maison dont parle le caillou de Michaux :

prochons le premier mot de l'arabe ربط, « lier », dont se peut développer l'idée de serviteur, comme de la racine indo-germanique *band*, « lier », viennent le perse et le persan *bañdaka* et بنده, et le germanique *bonde*. Nous avons aussi le mot assyrien רִבְטוּת « servitude ». (Cyl. de Bellino, col. 1, l. 10.)

Les deux termes suivants qui, en réalité, n'en forment qu'un seul, signifient l'*être existant*. Nous y retrouvons les deux racines sémitiques הוה et כון, qui expriment, comme on sait, les notions de l'être. Seulement, la dernière n'a pas uniquement celle de l'existence en assyrien, mais aussi celle de l'indépendance et de l'éternité. Ainsi כין indique souvent, « par lui-même », comme l'adverbe כנש, que nous lirons dans cette inscription. Le mot en question veut dire : l'être qui est par lui-même, et il nous rappelle le स्वयम्भू *svayambhû* des Hindous.

La connexion des idées d'*être* et de *même* se retrouve dans presque toutes les langues sous une forme plus ou moins apparente; elle est constante dans les langues indo-germaniques, où le réfléchi emprunte justement la forme du verbe substantif. Nous nous bornons seulement à citer l'italien *stesso*.

Nous avons déjà dit que l'assyrien הוא כינא nous semblait révéler l'origine du Ὠκεανός des Grecs, dans la religion desquels il entre certainement plus d'éléments sémitiques que l'on n'a voulu le croire jusqu'ici.

La phrase suivante est assez difficile à comprendre.

Des mots *itut kun libbi Marduk*, les trois derniers sont si clairs qu'ils n'exigent pas d'explication. *Kun* כֻּן veut dire « la solidité, la stabilité »; nous verrons plus bas que le roi implore pour lui-même, כֻּן כִּסֵּא « la stabilité du trône ». Les mots *libbi Marduk* ne sont pas difficiles non plus, ils signifient « le cœur de Mérodach ». La seule difficulté réelle réside dans le mot *itut*.

Ce terme se retrouve exactement en syriaque ܐܝܬܘܬ, « existence »; mais pourtant il n'a rien de commun avec le mot assyrien, car l'équivalent au syriaque serait ישות. La désinence *at* désigne un abstrait dans toutes les langues sémitiques; l'étude des textes de Babylone et de Ninive ne nous permet pas d'y voir une de ces formes; on n'y emploie pas des abstraits pour des idées concrètes. Nous croyons plutôt que *itut* nous révèle un *nomen actoris* de la forme קִתְעֵל, très-commune en assyrien, et dont nous connaissons par exemple :

עִתְבֵּשׁ, חִתְלֵב, קִתְרֵב, שִׁתְלֵם, פִּתְקֵד, פִּתְלֵח

qui sont toutes les dérivations de l'iphteal (de la huitième forme arabe). Ainsi nous voudrions le rapprocher de la racine עוד *attestari*, de sorte que עִתּוּד serait « celui qui invoque le témoignage, qui proteste de », et dans notre sens, « qui peut attester l'immuable faveur de Mérodach ». Nous interpréterons plus tard les signes [illegible].

Les mots suivants signifient *seigneur suprême*. *Is-*

sakka est un mot touranien qui, comme *Sakkanakku*, indique la royauté. Souvent le titre que se donne Nabuchodonosor est *patiśi ṣiri*, également une désignation de source non sémitique.

Comme de עלה « aller », vient עלי « supérieur »; ainsi de ציר, l'arabe صار dérive l'assyrien ציר « suprême ». Cette signification est prouvée par de nombreux passages des textes de Khorsabad, qui, dans un exemplaire de la même inscription, donnent *ili*, tandis que d'autres le remplacent par *ṣir*. En dehors de cette confirmation, le mot *ṣīr* se retrouve si souvent dans la même signification de « suprême », que le doute n'est plus permis.

Le titre *naram Nabū* n'est pas difficile à expliquer. Le premier mot *naram*, נַרַם, est une formation tout assyrienne d'un verbe רום ou ארם « élever », par la servile *n* qui sert, dans la langue de Babylone et de Ninive, à faire des *nomina actoris*. Ainsi nous avons :

נַרְגַל « le piétineur », qui va à droite et à gauche, la planète de Mars.

נִסְרֹךְ « celui qui relie », le dieu des liens conjugaux, Nisroch.

נַמְרֹד « le rebelle ».

נַנִּיף « l'agitateur », l'Hercule assyrien צַנְדָן (*Sandan*).

נַנַּר pour נַנְהַר « le resplendissant ».

נַנְטַר « le gardien ».

Ainsi le nom de Ninive n'est autre chose que נִנְוֵה « la demeure ».

Notre terme *naram* veut dire « qui exalte », et Nebo lui-même est qualifié de נרם מרוחי « qui élève ma royauté ». Un ancien roi de Babylone se nommait *Naramśin* « celui qui exalte Lunus ».

Je rattache *musa* à la racine ישע à l'aphel; je le transcris משע et le compare à l'hébreu מושיע « le sauveur »; ainsi je vois dans *'iinga* l'hébreu עמק « profond »; car le *ḳa* de Ninive est rendu par un *ga* à Babylone, tandis que *ḳi* de l'Assyrie y est représenté par *ki*. Encore aujourd'hui les Arabes de Babylone prononcent le ق comme *g* dur devant *a*, en altérant la même articulation à *dj* quand elle se trouve devant *i*. La lettre [illegible] nous fait souvent supposer un ע dans les autres dialectes; de sorte que עמקא devait s'écrire en lettres cunéiformes de Babylone [illegible]

La phrase suivante est difficile, moins pour le sens, qui se laisse deviner assez facilement, que pour l'explication grammaticale de tous les termes.

sa . ana . alkakat (?) *ilu . rabrub . masa . uzunâsu*
Qui instructioni dei maximi præbet aures suas.

Le mot que nous lisons *alkakat* doit avoir le sens que nous lui attribuons; un autre terme assez proche de celui-ci, *alakti* הלכתא signifie « rite », en assyrien comme dans les autres langues. Nous devons dire que les lettres ne sont pas très-lisibles sur les deux exemplaires que nous avons eus sous les yeux; mais parce que la lettre [illegible] peut encore avoir une

prononciation qui nous échappe à l'heure qu'il est, nous aimons mieux laisser la question ouverte jusqu'à plus ample informé.

Les mots *ilu rabrab* אִלָה רַבְרַב, et *uzunāsu*, אזנשו « ses deux oreilles », ne peuvent pas soulever de difficulté; la deuxième forme semble être un *duel* de *uzn* אֹזֶן, dont la signification est bien établie par les nombreux passages où se trouve ce mot. L'idée en est exprimée par la lettre *pi*, dont la forme rappelle l'antique image, encore plus fidèlement retracée dans l'archaïque . Il ne sera pas superflu de remarquer que presque toutes les langues ouraliennes [1] nous fournissent pour *oreille* des mots commençant par les articulations *p* et *f*. Le duel est exprimé par le signe , précisément comme « les deux côtés » s'écrivent , « les deux yeux » , « les deux mains » .

Quelque claire que soit la signification du mot *masā* (car ce semble plutôt être un *ma* qu'un *ba*), il est assez difficile à rapprocher d'une racine sémitique, à moins que ce ne soit de l'arabe مسى à la huitième forme, qui a la signification de *præbere*. Nous connaissons, du reste, de ce verbe assyrien, le paël יִמְשִׁי « il toucha » (Inscription des Taureaux. l. 60 [2]), ce qui, est assez proche de l'acception que nous proposons.

[1] Par exemple, le magyar *ful*, le zyrian *peli*.

[2] Quand je cite une ligne de l'inscription des Taureaux, c'est toujours de l'inscription de la porte G.

Inutile de dire que la préposition *ana* remplace en assyrien le ל, comme *ina* le ב des autres dialectes sémitiques. Cette particularité constitue, comme le suffixe de la troisième personne en *s*, une des différences les plus marquées de la langue des Chaldéens.

Le passage suivant de notre inscription est important, parce qu'il nous donne la prononciation d'un monogramme composé qui se trouve dans presque tous les documents de Sargon, comme second titre royal. L'inscription de Londres fournit les deux signes relatés ci-dessus dans la même phrase, et c'est la confrontation de ces deux textes identiques qui nous a éclairé sur la valeur du groupe .

La valeur syllabique du second signe est *nit*, celle du premier est encore fort incertaine; nous venons pourtant de citer l'idée de *côté* qu'elle représente. Le second se trouve interprété, et dans les syllabaires, et dans les textes identiques, par *zikara* « celui qui commémore, qui adore; » c'est le monogramme qui se trouve sur beaucoup de petits cylindres, au commencement de la troisième ligne, devant le nom d'un dieu. Généralement l'arrangement en est tel qu'il suit :

1re l. A. 2e l. fils de B. 3e l. du dieu C.

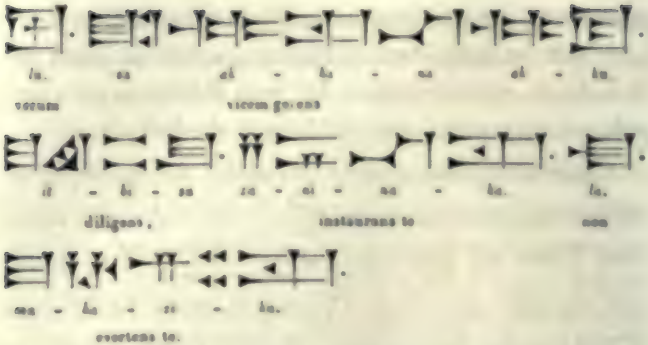
Dans la stèle de Sardanapale III (col. 1, l. 30), le roi Belochus II est nommé *Sakkanaka iluī*; c'est ce passage qui nous a porté à ne donner que la signification de lieutenant à ce

mot, certainement touranien. Nous avons déjà remarqué que ce terme est toujours associé au nom de Babylone, et que jamais les rois d'Assyrie ne s'appellent autrement que *Sakkanaka* de Babylone.

Cette acception semble, du reste, indiquée par la racine אצל, que représente ; car il désigne aussi bien l'idée « à côté de »; se transcrit, en effet, par אצלי, « à côté de moi ». En hébreu אצילים signifie ainsi « ceux qui sont auprès du roi », ses remplaçants, les dignitaires. L'ensemble des idées « remplaçant, adorateur », se prononce en assyrien, par le mot antique des Touraniens, *sakkanaka.*

Nous avons déjà ailleurs rattaché ce terme, d'apparence peu sémitique au nom royal des *Saces Iskounka,* au *sunkuk* du médo-scythique, au *sunkik* susien. Les Grecs nous en ont laissé une réminiscence dans la forme Ζωγάνης, titre suprême de la royauté chez les Babyloniens, selon Ctésias.

On trouve aussi *Sakkanakku:* c'est la forme des tablettes de Sardanapale. Nabuchodonosor l'emploie encore (*Inscript. de Londres*, col. IX, s. f.).



אֲנָכוּ לוּ סְרָא זְנָגָא · מַמַּב לְכָךְ · לוּ שַׁכְנָכָא עִתְבִּשָׁא · זְנָגָךְ לָא מְחַצָּךְ ·

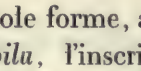
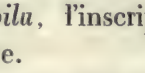
La phrase accompagnant le titre de vicaire est *la akamḥa*; mais nous n'avons pas besoin de faire remarquer au lecteur, déjà initié dans les anomalies de l'écriture anarienne, que ce mot *akumḥa* n'est pas sémitique. D'autres inscriptions remplacent ce groupe par :

Ce mot *maparkar* est le participe d'un paël de פרך « agir avec injustice » (d'où l'hébreu פָּרֶךְ), employé à l'état emphatique. La forme simple est *muparrik*, מְפַרְכָא, d'où la forme pleine devrait être מְפַרְכָא. Mais, d'après une règle assyrienne dont les inscriptions offrent beaucoup d'exemples et qui trouve beaucoup d'analogies en hébreu même, on contracte ces formes paragogiques au milieu. Ainsi nous lisons :

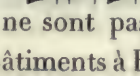
ittaklu pour *ittakkilu* « ils eurent confiance » (יתכלו).

muntaḥṣisu pour *muntaḥḥiṣisu* « ceux qui le combattirent » (ממתחצישו).

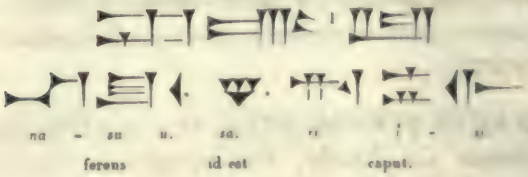
La fin du protocole forme, avec la phrase *Nabukudurruṣur śar Babila*, l'inscription de toutes les briques de Babylone.

Le mot *zanin* est écrit  *za-ni in*, ou  *za-nin*. C'est le participe d'une racine essentiellement assyrienne, זנן « reconstruire », qui ne se retrouve sous cette acception dans aucune langue sémitique, si ce n'est dans le mot זין « orner ». Beaucoup de formes dérivées se lisent dans les inscriptions, et nous en citons celles-ci :

Kal....	זנת, infinitif.
	אזנן, 1re pers. aor. יזנן, 3e pers. sing. aor.
Niphal..	יזנו, pour יזננו, 3e pers. plur. aor.
Iphtaal..	מזני, pour מזנני, part. plur.
Saphel..	משזנן, participe.

Les deux groupes et  ne sont pas des noms de villes, mais des noms de bâtiments à Babylone. Le premier indique un édifice consacré à Mérodach; le second, un autre, dédié à Nebo. Ainsi, une inscription de Sardanapale V (voyez Layard, *Inscr.* pl. LXXXV, l. 1) parle d'un *BIT-ZIDA* destiné à Nebo dans la ville de Ninive.

Les trois derniers signes du premier mot se trouvent expliqués dans un syllabaire ainsi qu'il suit :



Nous n'avons pas trop compris cette glose : l'ensemble du groupe désigne donc « maison de la tête, temple du chef ».

Nous déclarons également ne rien savoir de la prononciation du second mot, qui peut se trouver expliqué sur une des tablettes nombreuses du Musée britannique, et dont la constatation ne sera que l'affaire d'un hasard heureux.

Le nom a d'autant moins d'importance dans ce cas-ci, que nous connaissons les choses désignées par les groupes complexes. Selon nous, il est hors de doute, par plus d'un indice, que le premier dénote le bâtiment dont la ruine est nommée *Babil* par les Arabes; il est également prouvé pour nous que les restes du second s'appellent aujourd'hui *Birs Nimroud*.

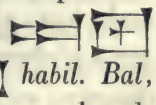
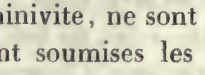
Les preuves de cette assertion, étant d'un intérêt topographique, sont, par cette raison même, exclues de ce mémoire, et le développement en entrera dans un autre travail. Nous nous bornons à dire que *Babil* fut une pyramide très-élevée, et assimilée

[1] est la forme assyrienne du néobabylonien *ga*, l'archaïque .

par les Grecs, notamment par Strabon, au tombeau de Bélus. Le Birs-Nimroud fut une tour à étages, ainsi que nous l'attestent et Hérodote et la ruine elle-même.

Nous proposons pour le premier groupe la transcription הרם « pyramide », et pour le second celle de צרח « tour ». Nous savons par les Arabes, par exemple Soyouṭi, qu'une ruine, près de Babylone, s'appelait صرح ; l'écrivain arabe l'identifie avec le château de Nabuchodonosor (قصر بخت نصر). Ce serait alors la ruine du Kasr ; mais nous supposons quelque erreur de détail[1], puisque beaucoup de raisons concourent pour donner cette désignation à la Tour des langues. Une d'elles est la signification du verbe צרח, qui veut dire « crier ».

Nour répétons, du reste, que la manière de prononcer ces deux mots n'est qu'hypothétique, bien qu'elle soit probable.

Le terme *fils*, en assyrien, est ordinairement *pal* ou *bal*. On s'étonnera de cette anomalie, qui n'est qu'apparente, car le mot des Chaldéens se retrouve en hébreu comme une des expressions les plus antiques. Souvent le terme *fils* est écrit  *hab-la*, et celui de *père*  *habil*. *Bal*, en babylonien, *pal* en ninivite, ne sont que des altérations auxquelles sont soumises les expressions les plus usitées ; précisément comme le *ibn* des Arabes

[1] Une autre erreur évidente se trouve dans Soyouti, qui place au mot كوثى la ruine Ibrahim-el-Khalil, entre les deux Kutha.

se transforme en *ben;* ainsi, le *bal* des Babyloniens s'est contracté d'une forme הבל.

Et cette antique expression se lit dans la légende connue du fils du premier homme; הבל *Abel* ne veut dire que « fils, enfant ». On sait que les rabbins ont expliqué ce nom par *néant*, parce qu'Abel avait été enlevé sitôt par la main de son frère Kaïn; mais cette étymologie se réfute par la raison même que le père n'aurait pas attribué une pareille dénomination à un fils dont il ne pouvait prévoir la fin tragique à sa naissance. En effet, הבל veut dire *vanitas* en hébreu, et ce terme entre dans la fameuse exclamation du roi Salomon; mais qui ne se rappelle pas l'étroite liaison qui relie les idées d'enfance d'un côté, et de vanité de l'autre?

En arabe, le verbe هبل veut dire « être privé d'enfants ». C'est ou une signification particulière à cette langue qui attribue souvent à une racine la négation de l'acception qu'elle a dans les autres langues sémitiques, ou bien (et c'est bien plus probable ici), c'est un verbe dénominatif du nom d'Abel.

Mais, quoi qu'il en soit, il a existé en assyrien un verbe הבל « gignere », d'où s'est formé régulièrement הַבֵּל « genitor », הַבָּל « genitus, filius ». Ce terme s'est conservé en hébreu dans le nom d'Abel; et, en assyrien, l'usage a fait de *habl*, *pal* et *bal*. Ainsi se résout l'anomalie que la langue de Sémiramis semblait présenter, au sujet de ce terme usité.

Le mot *ban* y a existé dans cette acception, mais il se trouve très-rarement, quoique le mot בנה ait

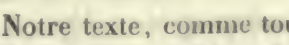
en assyrien la signification de créer, d'engendrer. Nous le verrons même tout à l'heure dans cette même inscription.

Comme de הבל se forment הֵבֶל « père », הַבֶל « fils »; comme de l'arabe ولد viennent والد et ولد; ainsi la racine בנה forme et בֵּנוּ « frère », et בִּנְת « mère », et בֵּן « fils ».

La prononciation abâtardie de *habl*, en *bal* ou *pal*, est parfaitement garantie par la transcription du monogramme en *balla* ou *palla*. La lettre remplace le groupe *ba al* et celui de *pa al*. Dans les langues sémitiques, le פ et le ב changent assez souvent; ainsi nous nous bornerons à citer l'hébreu בתק, l'assyrien et l'arabe פתק, l'hébreu פרעש et l'arabe برغوث, l'hébreu ברזל et le chaldaïque פרזל. Nous ne savons donc pas, au juste, si « faire » se disait, en assyrien, עבש ou עפש; « favoriser », רבש ou רפש; car toutes ces formes sont aussi possibles les unes que les autres. Ce phénomène se rattache à une des particularités des nations sémitiques; les Arabes ne peuvent pas prononcer le *p*, les Chaldéens de nos jours ne connaissent pas le *f*. Peu d'Arabes nomment la capitale de la France autrement que *Baris*, et beaucoup de Chaldéens disent *Pransa* pour France.

Dans l'inscription de Borsippa, comme très-souvent le simple monogramme , l'archaïque est suivi du signe , il s'en forme un signe composé indiquant « fils » (comme ,

ou tout seul). Je ne puis pas, jusqu'ici, expliquer la valeur de , qui, entre autres, a aussi celle de « stade ».

Notre texte, comme toutes les briques de Nabuchodonosor munies d'une légende en trois, en quatre, ou en sept lignes, porte, après « fils », les quatre lettres  . Le groupe se voit ainsi partout, sans le moindre changement d'orthographe. Cette circonstance seule fait présumer qu'il est idéographique, d'autant plus que le mot *asaridu* n'a guère un extérieur sémitique. Tous les timbres de six lignes ont, à sa place, le mot *ristan* רִשְׁתָּן « le premier, l'aîné », qui porte bien autrement le cachet des langues de Sem, et dont la signification va à merveille. Nous prononçons pour cela partout *ristan;* car, pourquoi la même légende aurait-elle varié seulement dans les briques à six lignes d'écriture? L'examen de ces inscriptions reproduites à l'aide d'un timbre nous démontre, au contraire, que le mot plus long était réclamé par la *justification* typographique des signes composant le texte : car il n'était pas permis de couper les mots à la fin d'une ligne.

Nous pouvons, à cette occasion, donner la traduction de l'inscription des briques, telle que des milliers d'exemplaires nous la fournissent. Il y a partout :

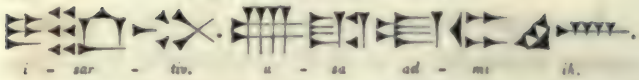
« Nabuchodonosor, roi de Babylone, restaurateur de la pyramide et de la tour, fils aîné de Nabopallassar, roi de Babylone, moi[1]. »

[1] Quelques timbres ont omis le mot *moi*.

Il ne reste absolument que l'explication du mot *anaku* « moi », que, déjà, M. Botta a reconnu et lu ; tous les autres interprètes des inscriptions assyriennes ont été du même avis. Nous n'insisterons donc pas sur des choses que personne ne pense à contester.

L'inscription continue :

II.



i - sar - tiv. u - sa ad - mi ik.

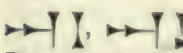
justitiæ inclinare fecit (i. e. oneravit)

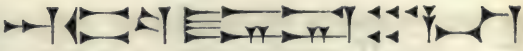
ga - tu u - a

manum meam.

Après le protocole, suit l'invocation adressée aux dieux Mérodach et Nebo, et qui, presque dans les mêmes termes, se retrouve dans l'inscription de Londres.

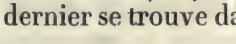
Le mot *ninum* se transcrit נִנְאֹם, et vient de la racine נאם « dire, énoncer », connu par la formule hébraïque נאם יהוה. Nous lisons à la première personne le mot *inu*, mais il vient du verbe ענה « répondre », et le mot est à transcrire אֶעֱנוּ.

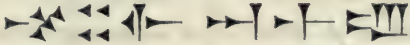
Nous avons laissé jusqu'à maintenant l'explication du monogramme complexe  , qui désigne le dieu Mérodach, aussi bien que les groupes , , et . Rarement ce nom divin est écrit en caractères phonétiques; nous connaissons un passage, dans l'inscription d'Assarhaddon (Layard, pl. XXII, l. 33), où nous lisons *Mar-duk*. L'identité de notre groupe, , avec celui que nous venons de citer, est démontrée par le nom de Merodach Baladan, qui, dans la Bible, dans les auteurs, comme dans les inscriptions, est signalé comme adversaire de Sennachérib; il est écrit :



Mardak *bal* *iddin*

Merodachus filium dedit.

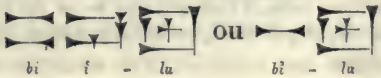
Ensuite, par sa permutation avec et avec  , dont le dernier se trouve dans le nom du roi Mesisimordachus :



Mu - si - si. *Mardak*

Nous ne pouvons pas encore expliquer le nom de Mérodach, מְרֹדַךְ; il provient probablement d'une antique racine רדך. Ce dieu n'est pas la planète Mars, comme la prétendue similitude de l'arabe مرّيخ l'a fait supposer. Outre la dissemblance organique des deux noms, il faut remarquer que la nomenclature arabe des planètes est totalement indépendante de celle employée par les Chaldéens; puis, la planète mentionnée a son représentant en Nergal. Mérodach est nommé, dans cette même inscription, roi du ciel et de la terre, et encore, en cela, il n'y a rien qui puisse le faire identifier avec l'astre du fer.

En nous réservant de traiter cette question à fond, nous passons à l'épithète de la divinité בְּעֵלָא רַבּוּ « le grand seigneur ». Nous n'aurons certes rien à dire pour prouver l'exactitude de notre traduction; mais il en est autrement pour notre lecture. Le mot « seigneur », בעל, est écrit ordinairement :



bi i - lu ou *bi - la*

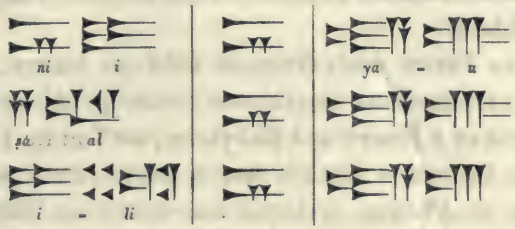
Les deux manières idéographiques sont ▸𒊩 et ▸◂𒁹𒁹. Le ▸𒊩, premier signe, a la valeur syllabique de *in*, et s'emploie, dans un grand nombre de passages, comme exprimant la notion de *maître*. Le second est un monogramme complexe, probablement la transcription pure et simple du mot touranien *tilni*[1] « cavalier », et « maître » par conséquent. Par hasard, il se trouve que ▸◂ a également la valeur de *bi*, בע, qui commence le mot sémitique; d'où le rédacteur d'un syllabaire s'est cru autorisé à rendre ▸◂𒁹𒁹 par *ili*. Je ne crois pas, quelque hardi que cela paraisse, que ▸𒁹𒁹 *ni* ait jamais eu la valeur que lui attribue Sardanapale V; je suppose qu'elle a été acceptée pour lire ce seul mot ▸◂ ▸◂𒁹𒁹 *bi ili*.

Je n'ai pas la prétention de connaître mieux l'assyrien que le roi d'Assyrie; mais je crois qu'il n'a pas eu l'esprit de la philologie critique du XIXe siècle, et quelque précieuses que soient ses données, je ne les suppose pas plus à l'abri de l'erreur que toute autre œuvre humaine. Ainsi il est bien avéré par le roi lui-même, que 𒌓 signifie, à lui tout seul, « jour », יום; pour exprimer cette idée, et pour indiquer que le signe ne désigne pas, dans un cas donné, ou soleil, ou argent, ou aller, on l'écrit souvent avec le complément phonétique 𒌓 𒁺𒀭 (JOUR, *um*), 𒌓 𒄭𒈬 (JOUR, *mi*). Que fait Sardanapale? Il

[1] Pour expliquer cela, il faut dire que ▸◂ est rendu dans les syllabaires par *til*, et que *talnu*, en médo-scythique, traduit le perse *açbâra* « cavalier ».

donne à la valeur *yu*, que n'a que par hasard dans ce seul nom signifiant « jour ».

Ainsi la valeur *ili*, pour , semble être particulière à ce seul mot; voici, du reste, le texte du syllabaire :



Le groupe *RA. KUM. AU* signifie « grand »; M. Hincks, qui a bien vu qu'il exprimait le son *rabū*, a supposé à tort que avait aussi la valeur de *ab*. Mais on n'écrivait jamais le son *rabū*, *ra ab au*, mais toujours *ra-bu u;* et, si était syllabique dans ce cas, on devrait le voir permuter avec *u*, ou *i* au féminin, ce qui n'est pas.

On demandera, sans doute, pourquoi les Assyriens ont souvent préféré exprimer une idée par un groupe de monogrammes plus long à écrire que ne le serait l'expression syllabique? J'ai de fortes raisons pour supposer des superstitions qui attribuaient à certains assemblages de caractères des propriétés nuisibles ou propices. Quelquefois cette cause est apparente; on évitait les assonances désagréables et obscènes; ainsi, jamais le mot pour trône n'est écrit en caractères syllabiques, sur mille fois que

nous l'apercevons dans les textes, et nous n'en saurions pas la prononciation assyrienne, sans une petite tablette grammaticale du Musée britannique. Le trône se disait *kuśśū*, à Ninive, mais on ne l'écrit que *IS. GU. ZA*, pour ne pas rappeler par l'écriture le souvenir d'un mot obscène assez semblable.

Les Perses seuls écrivent *rabū* en lettres, dans leurs traductions assyriennes; mais jamais cela ne se trouve à Ninive ni à Babylone, où l'on ne lit que *rubū*. La raison semble être la même; רבע a, en hébreu, chaldaïque, syriaque, une acception lubrique, et probablement l'assyrien *rabū* rappelait-il un mot רַבֵּע, ayant la signification du syriaque ܪܘܒܥ.

Les mots *kinis ibnanni* signifient : « il m'a engendré lui-même ». La terminaison *is* est spécialement assyrienne; elle forme des adverbes, en ajoutant *is* directement à la racine, ou en se servant d'une *n* intermédiaire. En voici des exemples :

עַצְמִשׁ « avec force. »
רַבִּשׁ « grandement. »
עֹזִשׁ « fortement. »
שִׁלֹּמִשׁ « usque ad finem. »
נַכְלִשׁ « artistement. »
נַקְדִשׁ « d'une manière variée. »
אַבּוּכַנִשׁ « comme un père. »
כַּכָּבִשׁ « comme des étoiles. »

En *anis*, nous aurons dans ce texte *tilanis*, « formant de collines. »

Le verbe *ibnanni* est la troisième personne de l'aoriste, avec la terminaison *anni*, suffixe de la première personne; *ib* signifie « il m'a créé ». Le verbe בנה veut dire « créer »; la troisième personne, sans supplément, יִבְנוּ « il créa », traduit le perse *adâ*.

Voici quelques formes de cette même racine :

Kal.....	אִבְנָא et אִבְנוּ	« je fis, créai, bâtis ».
	יִבְנוּ	« il fit ».
	יִבְנוּשׁוּ	« ils le firent ».
	תִּבְנַנִי	« tu m'as fait, créé ».
Niphal.....	אִבְנוּ	« je fus créé ».
Paël.....	אִבַּנוּ	« je fis bâtir ».
Shaphel...	אֶשְׁבְּנִי	« je fis faire ».

Le suffixe assyrien ־ַנִי correspond à l'hébreu ־ַנִי, la signification en est rendue certaine par les inscriptions perses; le pluriel est *annu* ־ַנוּ en hébreu. Par exemple :

לְצָרְנִי perse *mâm pâtuv* « qu'il me protége ».
תִּבְנַנִי « tu m'as créé ».
תַּקְפַּנִי « tu m'as confié ».
יִפְתַּקְדַּנִי « il m'a chargé de... (Nakch-i-Roustam) ».

Au pluriel :

תִּבְנַנוּ « tu nous as créés ».
יִצַּמְדַּנוּ « il nous soutient (iphtaal de צמד) ».

Souvent, on écrit la terminaison *anni* à part,

comme si c'était un mot indépendant; nous le voyons dans le mot *amahirani*, qui est écrit *amahir-anni*, et que nous expliquerons maintenant.

L'assyrien n'a pas d'expression pour la syllabe *yu*, combinaison répugnant à beaucoup de langues. Il n'y a presque pas de mots commençant par י, comme il y a, en revanche, peu de termes hébraïques dont la première lettre soit un ז. Le grec n'aime pas non plus le *y*; quand cette lettre se trouve dans les langues ariennes, l'idiome hellénique y substitue ordinairement un ζ (par exemple, *IUG*, ΖΥΓ; *yava*, ΖΕΓΑ, etc.). La voyelle exprime, en même temps, le son *u* et *yu*, et ainsi il est quelquefois très-difficile de savoir si une forme grammaticale représente la première ou la troisième personne de l'aoriste. De même, les caractères qui rendent une syllabe commençant par *u*, telle que *uk*, *up*, *ut*, etc. doivent souvent être transcrits par *yuk*, *yup*, *yut*, pour faire voir le י de la troisième personne.

La racine מהר a, en assyrien, un sens particulier, qu'elle n'a pas dans les autres langues sémitiques, quoique ces dernières en fournissent de bien rapprochés. En hébreu comme en syriaque, la signification est « se hâter », et « donner une dot »; l'arabe joint à cette dernière acception celle de « comprendre, être intelligent ». En assyrien, la racine a l'acception « d'imposer, de faire faire, d'ordonner ». Le soleil est nommé dans l'obélisque de Salmanassar III (l. 8) :

mumahir gimri ממהר גמרא
imperans legioni (cœlesti).

Dans le même monument, se trouve plusieurs fois la phrase, en parlant du généralissime royal (l. 160) :

in panat ummaniya umahir aspur.
(eum) in capite exercitus mei imposui emisique.
אן פנת אמני אמהר אשפר

Sur le cailloux de Michaux (col. 2, s. f.) :

aḥa la muṭā yumaharu.
scriptum non mutandum confici curarunt.
אחא לא מטא ימהרו

La forme est le paël, et, comme en hébreu, le ה n'est pas redoublé.

Le régime de *umahiranni* est *ibisu* « à faire ». Le mot עבש ou עפש est le verbe qui traduit le perse *kar* « faire ». La signification en est donc on ne peut plus garantie, car on le rencontre très-souvent. Une chose plus difficile, c'est d'en trouver un représentant dans les autres langues sémitiques; en chaldaïque, אפש veut dire « volonté ». Nous hésitons, néanmoins, à y rattacher le verbe assyrien, qui a, selon nous, plus d'analogie avec l'arabe عبث, signifiant juste le contraire : « ne rien faire ». Cette circonstance est une grande raison pour rapprocher les racines des deux langues, attendu que la racine arabe

indique très-souvent la négation de l'idée exprimée dans les autres idiomes.

Nous écrivons donc le verbe faire עבש et non אפש, et nous en citons les formes suivantes, trouvées dans les inscriptions :

Kal.....	עבֵש	participe « faisant ».
	אעבֵש	1re pers. aor. « je fis ».
	יעבֵש	3e pers. masc. sing. « il fit ».
	יעבֵשו	3e pers. masc. plur. « ils firent ».
Iphta'al...	אעתבֵש	1re pers. sing. aor. « je bâtis ».
	לעתבֵש	3e pers. masc. précatif « qu'il construise ».
Iphteal...	אעתבֵש	1re pers. sing. aor. « je fis, je bâtis ».
	יעתבֵש	3e pers. sing. aor. « il fit ».
	נעתבֵש	1re pers. plur. aor. « nous fîmes ».
	יעתבֵשו	3e pers. plur. aor. « ils firent ».
Shaphel...	אשעבֵש	1re pers. sing. aor. « je fis bâtir ».
	משעבֵש	participe « faisant bâtir ».
	שעבֵשא	pour שעבֵשא, impératif paragogique « fais faire ».
Istaphel...	שתעבֵשא	pour שתעבֵשא, impératif paragogique « accorde ».

L'œuvre se dit également עבֵש, ou עבֵשת, pluriel עבֵשית ; d'où עבֵשיתֵשו « ses œuvres ».

Le mot *zaninutśu* paraît être un pluriel d'un féminin, formé de la racine *zanan* « reconstruire ». Le suffixe *su* סו exige quelques explications.

L'oreille des Assyriens ne pouvait supporter, à ce qu'il paraît, le son *tch*, comme celui de *ts* répugne

à beaucoup de nations. Toutes les fois, alors, que le suffixe de la troisième personne suit immédiatement une articulation dentale, telle que ד, ת ou ט, le ש se change en ס, qui entraîne souvent, en se l'assimilant, la dentale précédente; ainsi, le mot בית « maison » se fléchit de la manière suivante :

בִּיתְשׁוּ ou בִּיתְסוּ « sa maison (à lui) ».
בִּיתְשָׁא ou בִּיתְסָא « sa maison (à elle) ».
בִּיתְשָׁן ou בִּיתְסָן « leur maison (à eux) ».
בִּיתְשֵׁן ou בִּיתְסֵן « leur maison (à elles) ».

Souvent le *t* est assimilé au ס; ainsi, on a indifféremment :

חַרְתְּשׁוּ, ou חַרְתְּסוּ, ou חַרְסוּ « leurs fossés ».

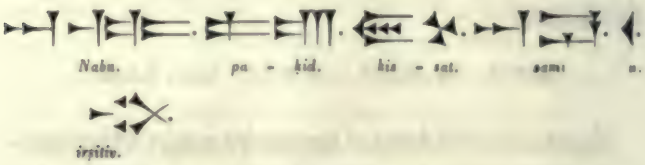
Zaninutśu doit donc se transcrire זַנִּנְתְּסוּ, et la phrase se traduire littéralement, selon nous : « instauratio-« nes suas (tanquam) opus imposuit mihi ».

Après avoir désigné la volonté de Mérodach, le roi passe à Nebo, qu'il nomme : *paḳid ḳissat sami u irṣit* « qui surveille les légions du ciel et de la terre ».

L'inscription de Borsippa nous rend un service philologique, en nous donnant le son exact du mot ciel en assyrien, que nous ne saurions pas sans elle. Les inscriptions perses nous fournissent le mot iranien *açman*, qui est rendu, dans les traductions assyriennes, par les lettres *AN. 'I.* veut dire « ciel », et est expliqué par *ḳābu* « voûte » : on voit donc que le ciel est

ordinairement écrit par un monogramme complexe qui proprement signifie « dieu de la voûte ».

Mais quelque sûre que fût la valeur idéographique de , aucun document, en dehors de celui que nous expliquons, ne donnait le son assyrien *sami* שַׁמִי; ce qui se rapproche en effet de la dénomination de *ciel* dans toutes les langues sémitiques. On appréciera la valeur de la donnée de notre inscription, quand on saura que la même phrase concernant Nebo se trouve souvent dans les inscriptions ninivites et babyloniennes, et qu'elle est toujours ainsi conçue :



Le verbe פקד veut dire « administrer, installer »; au paël et iphteal la signification est « conférer, confier l'administration ». Ainsi nous avons :

Kal . . . . יִפְקְדֻסוּ « il l'a installé ».

Iphtael. . יִפְתַּקְדֻנִי 3e pers. avec le suffixe de la 1re pers. (N. B. l. 22) : « il m'a confié ».

אִפְתְּקֹד (Bisoutoun, l. 27).

Paël. . . . תִּפְקְדֻסוּ « tu l'as confié », 2e pers. sing. et le suffixe de la 3e pers. (*Inscr. de Londres*, col. 1.)

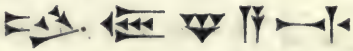
פִּתְקֹד (Bis. l. 8) traduit le perse *agañtâ* « bon, celui qui se fait gouverner ».

Le mot *ḳissat* se trouve beaucoup dans le premier titre des rois assyriens; il est souvent exprimé par le monogramme ▌, dont la valeur syllabique est *su*. Le sens de ce terme, sans génitif complémentaire, est parent de celui de monde; mais il veut dire proprement « horde, légion », et correspond parfaitement à l'hébreu צבאות. Nous rapprochons ce mot de la racine קשש « colligere », et de l'arabe قثّ « aggregare (pecora) », d'où قثاثة, قثيثة, « grex, multitudo ».

Salmanasar III et d'autres rois de Ninive se nomment :

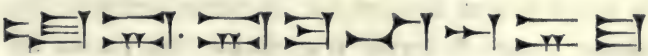
śar. *ḳis* - *sat.* *nisi*
rex legionum hominum

d'où est venue la phrase de Sargon :



śar. *ḳis* - *sa* *a* - *ti.*
rex legionum.

Nabuchodonosor, dans l'Inscription de Londres (col. 1, l. 63 et suiv.), dit à Mérodach :



at - *ta.* *ta* - *ba* - *na* *an* - *ni* *va*
tu procreasti me,

śar - *ru* - *ti.* *ḳi* *is* - *sa* *at.*
imperium legionum

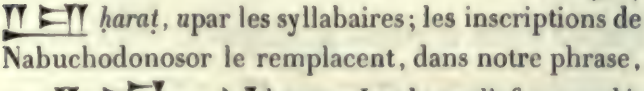
ni - si. ta - ḥi - pa an - ni.

hominum tradidisti mihi

אתּ תּכנני · סרוּת קשת נשי תּקפני·

La lettre , dont la forme archaïque est , change souvent avec *ḥi is.* On voit que le style moderne a considérablement défiguré le caractère plus rapproché de l'image.

Le sens de la phrase suivante est : « a chargé ma main du sceptre de la justice. »

Le monogramme , ou son équivalent , est interprété par le mot  *ḥaraṭ*, upar les syllabaires; les inscriptions de Nabuchodonosor le remplacent, dans notre phrase, par *ḥarana*. Les bas-reliefs nous démontrent que cet insigne royal ne peut être qu'un sceptre. La philologie comparée des langues sémitiques donne également raison à cette interprétation; חרט veut dire « sculpsit, cælavit, tornavit », et le mot חרט veut dire « stylus, un bâton sculpté ». En même temps, le terme חרט semble être parent du mot חטר « virga ».

Si les inscriptions de Babylone nous fournissent la permutation de et de *ḥaran*, il faut considérer cette dernière expression comme une différence provinciale du mot assyrien.

Le terme *isarti* se transcrit ישרתא «justice», de ישר, racine bien connue en hébreu. Elle est également en assyrien, comme en hébreu, ישר; et le י initial est de même conservé en arabe. Nous pouvons établir la loi suivante, relative aux verbes commençant en hébreu par و:

Partout où le י hébraïque est remplacé en arabe par un و, l'assyrien aura un א;

Partout où il sera conservé en arabe, l'assyrien le respectera également;

Ainsi nous aurons :

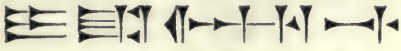
Hébreu.	Arabe.	Assyrien.
ילד	ولد	אלד
יקף	وقف	אקף
ישב	وثب	אשב
ישע	وسع	אשע
ירד	ورد	ארד

Mais, de l'autre côté:

ישר	يسر	ישר
ינק	يفق	ינק
יד	يد	יד

Le mot *isarti* est écrit :

ou



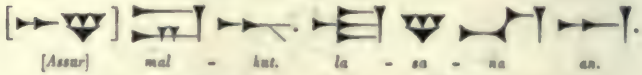
i - sa ar - ti

ou

i - sar - ti

Le verbe *usadmiḥ* est à transcrire en hébreu יִשַּׁדְמִח, troisième personne du singulier au shaphel de la racine דמח, qui en arabe veut dire « incliner »; le shaphel a donc la signification de « faire incliner, charger ».

Nous ne nous tromperons certainement pas, en adoptant ici la signification de « charger »; mais nous devons dire que, dans d'autres cas, l'assyrien dit « remplir la main » pour « confier ». Le verbe employé est מלא, au paël, et l'hébreu connaît le même terme, dans la même voix et avec le même régime. Nous citons ainsi de l'inscription généalogique de Bélochus III (Layard, *Inscr.* pl. LXX. l. 3).



[Assur] mal - kut. la - sa - na an.

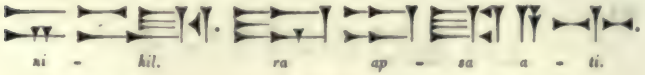
[Assur] imperio linguarum

yu - mal - lu u. ḥa - tus - su.

implevit manus ejus.

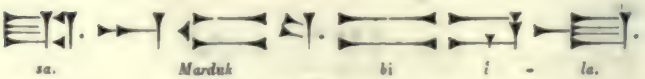
[אַסַּר] מַלְכוּת לְשַׁנַּן יִמַּלֻּא קָתְשׁוּ·

et dans le cylindre de Bellino, col. 3 :



ni - kil. ra ap - sa a - ti.

arva ampla



sa. Marduk bi i - la.

quibus Merodach dominus

yu - ma al - lu u. ga - tu u - a.

implevit manum meam,

a - na. Ba - bi - lu. × u -

Babyloni

ka an - ni is.

tributaria feci.

גחל רפשת שמרדך בעלא ימלא קתוי אן בבלו אכנש.

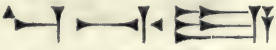
Le dernier mot de cette phrase demande quelques développements. Le mot *gatūa* veut dire « ma main »; et ce terme assyrien est tellement différent des autres expressions sémitiques, que nous devrons nous y arrêter quelques instants. Le terme

ga - tu u a

change avec

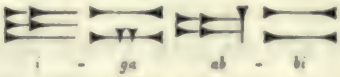
ga - ti - ya.

L'un est à l'autre ce que la terminaison *u* est à la désinence *i*, le *dhamma* arabe au *kesra;* et cette dernière forme se trouve souvent écrite en assyrien :

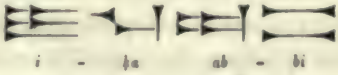


ka - ti - ya.

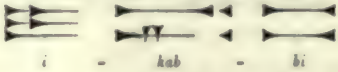
Nous avons déjà dit, à l'occasion du mot עמקא, que les inscriptions babyloniennes rendent le ק par *g* et par *k*, et que le ق des Arabes s'altère, dans la bouche des Babyloniens de nos jours, en ces deux articulations. L'identité originaire des deux gutturales dans le mot qui nous occupe est garantie par les mêmes phrases; « les œuvres de ma main » est rendu, dans les inscriptions de Ninive, par *ipsit ḳatiya*, tandis que la même inscription se lit à Babylone *ipsit gatiya*. Ainsi le mot perse *thâtiy* « il dit », est rendu à Bisoutoun et Persépolis par



à Suzes, par



et, aussi dans toutes les localités, par



Pour les lettres *ḳatiya*, les inscriptions donnent souvent, dans les mêmes passages, les deux groupes ou . Ainsi, dans la phrase des inscriptions des rois d'Assyrie, *iksud rabut ḳatśu*, il y a souvent pour le dernier mot

et au lieu de ces signes

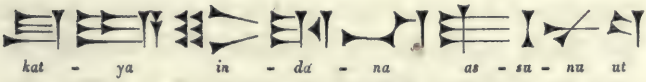
ḳa *aś* - *śu*

Cela ne veut pas dire que ait jamais eu la valeur de *ḳas*, comme on pourrait le penser, au premier abord; d'après le principe développé tout à l'heure, sur le suffixe de la troisième personne attaché aux dentales, nous savons que *ḳaśśu* n'est qu'une altération anomale de *ḳatśu*. Aussi le caractère a-t-il bien la valeur de *kat*.

Le signe n'est que le duel de , et ce dernier exprime, dans l'inscription de Bisoutoun, le perse *daçta* « la main » (l. 96). Darius parle de provinces rebelles et vaincues par lui en ces termes :

U - *ra* - *ma* *az* - *da.* *a* - *na.*

Oromazes manui



kat - *ya* *in* - *da* - *na* *as* - *su* - *nu* *ut*

meæ dedit eas.

ארמזדא אן קתי ינדנשנת·

La forme archaïque de (dont I n'est qu'une contraction) est , les cinq doigts de la main, et rappellent encore l'image du poignet fermé.

Après avoir démontré que *gatūa* veut réellement dire « ma main », il nous reste encore à rattacher le mot קת à une racine sémitique. Nous avions pensé à l'arabe قوى, d'où قوّى « force »; le sens n'en serait pas très-éloigné, et l'altération serait régulière. Mais

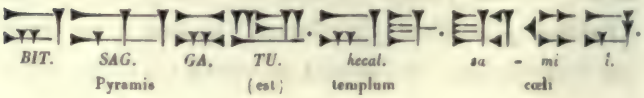
nous avons abandonné cette idée; d'abord, parce que le mot יד n'est pas étranger à l'assyrien, et qu'il n'y aurait pas eu deux mots sémitiques pour une même idée aussi nécessaire. Ensuite, et c'est là que réside la force de notre argument, *kat* est une expression touranienne pour « main ». En finnois, en madgyar, dans les langues ouraliennes, nous ne voyons que *kezy, kedy, kez*, et des termes aussi rapprochés de notre mot assyrien. Le *kat* assyrien est donc un des rares résidus de la langue antique des Touraniens, ayant subsisté à côté du mot sémitique, et l'évinçant dans l'usage journalier.

Du reste, l'assyrien est loin d'être le seul idiome contenant le mot touranien. Les langues germaniques ont toutes, pour exprimer l'idée de « main », un terme qui, selon les règles du déplacement des sons dans les langues ariennes, ferait conclure à l'existence d'un mot sanscrit, latin ou grec, *kant* ou *kat*. Dans aucun de ces idiomes, il ne subsiste un mot de ce genre; d'où donc provient le terme des langues germaniques?

Il est possible que cette vieille expression, après avoir fait irruption dans une branche du peuple sémitique, ait été perpétuée également dans la bouche des Indo-Germains.

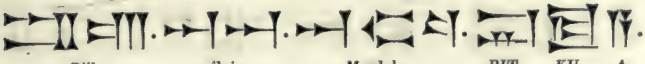
Nous continuons :

III.



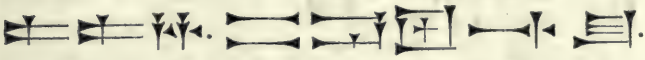
au. ir - ṣi it su - ba at.

et terræ, sedes



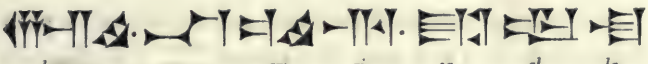
Biil. ilui. Marduk. BIT KU A

domini deorum Merodachi : penetrale (?)



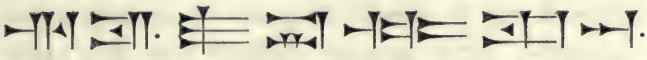
rud - ha. bi î - lu - ti - su.

locum quietis dominationis ejus



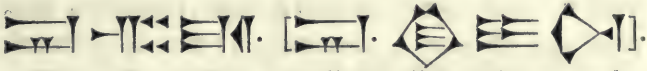
ḫuraṣa. na am - ri sa al - la -

auro fulgenti - - -



ri is. as - ta ak - ka an.

exstruxi. - -

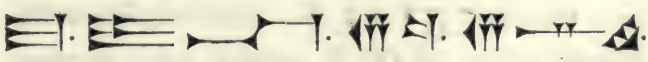


BIT. ZI. DA. [bit. ki i - nuv.]

Turrem [domum æternam]

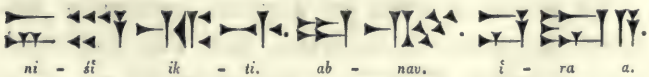
sa. î - îs - si is. î - pu us.

quam fundavi, feci,



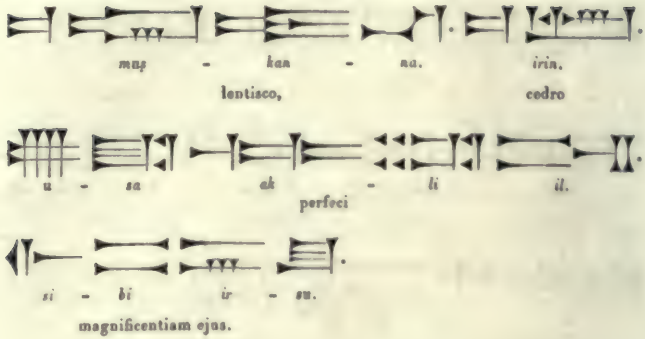
va. î - na. kaspa. ḫuraṣa.

in argento, auro,



ni - śi ik - ti. ab - nav. î - ra a.

fusibilibus (id est metallis), lapide, latere picto,



Le commencement de cette phrase est on ne peut plus clair; il n'y a que le groupe à expliquer; et même là, il ne peut surgir aucune contestation sur la signification de ce monogramme complexe; car le premier élément veut dire « maison », et le second « grand ». J'ai donc cru longtemps qu'il n'y avait pas ici un seul groupe, mais bien deux mots qui seraient à prononcer בית רב. Je ne tenais aucun compte d'un fait qui ne m'était pourtant pas inconnu, et que voici : toutes les fois que l'idée de « grande maison » est mise au pluriel, on écrit toujours , et non pas , comme pourtant on le devrait, si les caractères de et étaient grammaticalement séparés, et s'ils ne servaient pas à représenter un seul mot signifiant « palais ».

Ce terme se disait en assyrien, comme en hébreu, en araméen, en arabe, היכל. Par un hasard assez singulier, a les valeurs de *gal* et de

ḳal. Le signe exprime la notion de « grand », qui en casdo-scythique se dit encore *gula*, et est interprété en *K.* 39 par *rabū* « grand ». C'est de cette antique expression que s'est formée, dans la période anté-sémitique, la valeur syllabique *gal*, constante par la comparaison des textes, et confirmée par la tablette *K.* 110, où on lit :

g al | ra - bu u

Par un abus, (forme babylonienne de l'assyrien) sert aussi à rendre la syllabe *ḳal;* ainsi, une tablette de conjugaison écrit le paël du verbe שקל :

i - sa - kal pour *i - sa - ḳa al*

La syllabe *kal*, qui finit le mot sémitique de *hekal*, n'a rien de commun avec le mot touranien *gula* « grand »; néanmoins, les philologues assyriens, pour pouvoir épeler leur mot *hekal*, donnèrent hardiment à la valeur de *i*, que ce signe n'a nulle part. Nous lisons en *K.* 110 :

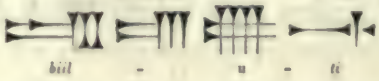
i | bi i - tu [1]

[1] est le néo-assyrien du vieux , comme est le néo-babylonien d'un antique . On y voit encore les

Le signe a déjà assez de valeurs; celles de *bit, mal, nis* et *naḫ*.

La pyramide de Mérodach est nommée « le temple du ciel et de la terre », comme le dieu en est appelé « roi de ces deux parties de l'univers »; elle est qualifiée, dans la phrase prochaine, de « demeure du seigneur des dieux Mérodach ».

Je traduis le groupe , par « maître des dieux »; je déclare pourtant que cette explication, quelque plausible qu'elle puisse paraître en elle-même, n'est pas à l'abri d'observations. Il est vrai que le groupe se lit בעל « seigneur »; cela est incontestablement établi par des passages où le mot בעלות « la suprématie », que nous lirons tout à l'heure, est écrit :



(Voyez, par exemple, *Inscript. de Londres*, col. III, l. 2 et l. 25.)

Le monogramme complexe est l'expression du dieu Bel-Dagon, du Bel par excellence.

La répétition de peut certainement signifier « les dieux », mais il reste toujours singulier que jamais cette idée ne soit exprimée, dans cette phrase, par les deux lettres . Au lieu de celle que nous expliquons par « maître des dieux »,

anciennes lignes, au lieu des coins postérieurs. Néanmoins les textes de Ninive distinguent entre *mal*, et *bit*.

on lit souvent [illegible], et jamais [illegible]. Nous pensons donc que, peut-être, Mérodach est nommé « maître de El, de Saturne », au lieu de « maître des dieux ».

Sans abandonner notre première interprétation, nous croyons devoir faire part au lecteur de nos propres objections.

Le mot *subat* שֻׁבַת est exactement le mot שֻׁבַת de l'hébreu. La racine אשב (hébreu ישב) veut dire « s'asseoir, être assis ». Nous citons :

Kal.....	אֶשֹׁב	1re pers. sing. aor. « je m'assis ».
	יֵשֵׁב	3e pers. masc. sing. « il s'assit ».
	יֵשְׁבוּ	3e pers. masc. plur. « ils s'assirent ».
	לֵשֵׁבָא	pour לֵשֵׁבָא, précatif paragogique « qu'il s'asseye ».
	אָשֵׁב	participe « assis » (comme substantif « habitant »).
	אֲשֵׁבוּת	participe plur. « les habitants ».
Aphel....	מֵשִׁב	participe « assis »; (מֵשִׁב אֵן כֻּרְסֵא סַרְוּתִי « assis sur le trône de ma royauté ».
Shaphel...	אֶשֵׁישֵׁב	1re pers. sing. aor. « je plaçai ».
	מֵשִׁישֵׁב	participe « plaçant ».
	לֵשֵׁישֵׁבוּשוּ	préc. 3e pers. plur. masc. avec le suffixe de la 3e pers. « qu'ils le placent ».
Istaphal...	אֶלְתִּישֵׁב	« je rétablis » (N. R. le perse *niyasâdayam*).
Nomina...	מֹשַׁב	hébreu מוֹשַׁב « demeure »,
	שְׁבוּת	« place ».

Je ne puis ni déchiffrer, ni lire, ni expliquer l'ensemble des trois signes . Tout ce que je puis savoir, c'est qu'il représente une partie très-sacrée de la pyramide, et qu'il n'est pas un édifice en dehors d'elle. On lit dans l'Incription de Londres (col. 2, l. 39 et suiv.) le passage parallèle que voici :

ina. BIT.SAG.GA.TU. hekal bi'ilutisu. astakkan
In pyramide templo dominationis ejus feci

zinnati. BIT.KU.A. rudḥa biil. ilaï Marduk
instaurationem penetralium domini deorum Merodachi.

C'est bien clair : « *dans* la pyramide ».

Dans la troisième colonne de l'inscription de Londres, il est longuement question du *BIT.KU.A*, qui y figure également comme partie de la pyramide.

Le texte du cylindre de Bellino ne donne pas les lettres de , pourtant il parle parfaitement de l'édifice; cela est évident après la comparaison de ce document avec la fin de la seconde colonne de l'inscription de Londres.

La pyramide contenait plusieurs édifices en dehors du *BIT. KU. A*. Il y avait une cellule pour la femme de Mérodach, *Zarpanit*, la déesse de la terre, qui, fécondée par la pluie, est aussi déesse de la conception. En outre, il y avait une chambre consacrée à Nebo, quoique, comme le remarque le baril de Bellino, le lieu de repos de Nebo soit la Tour. La cellule de ce dieu, construite dans la pyramide, était

ornée d'argent, tandis que celle de Borsippa qui lui était spécialement consacrée, était plaquée d'or.

Le texte de Bellino nous démontre l'identité de et de , et cette donnée doit nous consoler de notre ignorance au sujet de la prononciation, puisque nous connaissons la chose en elle-même. Il nous reste encore à dire que les portes de ce réduit étaient également dorées.

Mérodach est nommé ; ce qui prouve que la cellule consacrée à son tombeau tirait son nom d'une de ses attributions.

Le mot est très-difficile à déchiffrer; les lettres, au premier aspect, semblent devoir être lues *papaḥa*. Mais ce son n'offre pas de sens. On sait, d'ailleurs, que l'élément entre dans plusieurs signes, sans qu'ils aient le moindre rapport avec la lettre *pa :* ainsi signifie *sap*, et ne se décompose pas en *pa. ip;* ainsi est assimilé, dans un syllabaire, à . Cela peut indiquer que et sont *homosymphones*[1]. Le dernier signe indique les sons de *rit, mis, sit, lak;* parmi leurs homosymphones, il n'y a d'inconnus que *rut* et *luk*. Nous proposons de lire le mot *rudha*, et nous le rapprochons du mot arabe رُدْهَة, qui veut dire un rideau d'une alcôve, d'un recoin de la maison. Cette signification cadre

[1] Nous nommons *signes homosymphones* les caractères qui représentent les différentes articulations formées par les mêmes consonnes, mais par des voyelles diverses, telles que *kar, kir, kur*.

parfaitement avec le texte dans cet endroit-ci; nous prenons *rudha* pour le *recessus* où le dieu était censé avoir son lieu de repos.

Le mot babylonien pourrait alors jouer le rôle du פרכת de la Bible, qui séparait, comme on sait, le *Sanctum* du *Sanctum sanctorum;* avec cette amplification toutefois que, dans l'assyrien, le voile indiquait également le lieu caché. Les retraites qui ont été découvertes à Khorsabad rendent très-probable cette explication. Néanmoins, nous ne pouvons pas encore prouver, d'une manière plus décisive, la valeur de notre lecture *rudḥa*. Nous savons que, dans un syllabaire, est interprété par différents mots, et nous n'hésiterions pas à prendre les deux lettres comme un signe idéographique, et le *ḥa* comme complément phonétique, si nous ne lisions pas le pluriel *papaḥāti*, ce qui semble indiquer que les deux premières lettres ensemble représentent un son syllabique.

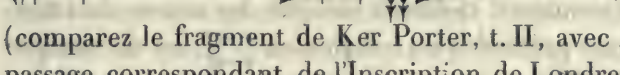
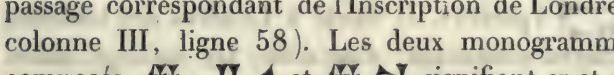
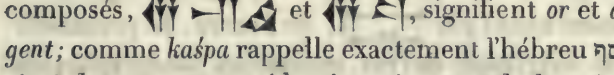
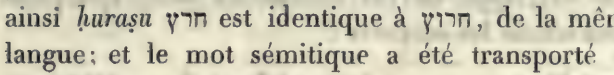
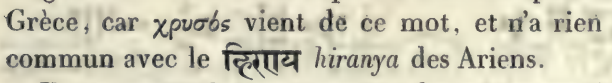
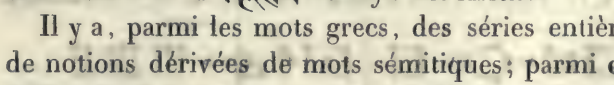
Nous avons déjà donné le sens du mot בְּעָלוּת, qui est écrit ici en caractères phonétiques:

bi *i* - *lu* *u* - *u*

Souvent, il n'est formé que du monogramme de seigneur, avec le signe *at*, , comme la royauté est écrite *sarrut*. La forme en *ut* ות est commune à toutes les langues sémitiques;

mais elle est surtout fréquente en assyrien, en hébreu, et dans les idiomes araméens. Nous citons, parmi les formes de Ninive :

סַרוּת « royauté. »
מַלְכוּת « royauté. »
אֱלוּת « divinité. »
רַבוּת « grandeur. »
בְּעֻלוּת « suprématie. »
אֱוֹלוּת « humanité. »
אֲשֻׁבוּת « humanité. »

Nous arrivons maintenant au mot  , qui change avec  *ḥuraṣu*, comme  permute avec  *kaśpa* (comparez le fragment de Ker Porter, t. II, avec le passage correspondant de l'Inscription de Londres, colonne III, ligne 58). Les deux monogrammes composés,  et  , signifient *or* et *argent;* comme *kaśpa* rappelle exactement l'hébreu כֶּסֶף, ainsi *ḥuraṣu* חרץ est identique à חרוּץ, de la même langue; et le mot sémitique a été transporté en Grèce, car χρυσός vient de ce mot, et n'a rien de commun avec le हिरण्य *hiranya* des Ariens.

Il y a, parmi les mots grecs, des séries entières de notions dérivées de mots sémitiques; parmi ces catégories il faut classer surtout les métaux. Le mot grec μέταλλον « mine » vient de la racine sémitique מטל « forger »; ainsi, μόλυβδος « plomb » semble annoncer un participe, la racine לבר « coaguler, être

adhérent », מלבד; χαλκός accuse la racine חלק « lisser »; χάλυψ (gén. χάλυβος), l'assyrien חלב « plaquer ». Il n'y a que les mots grecs pour l'argent et l'étain qui ne soient pas explicables par les idiomes sémitiques; ce qui tient évidemment au lieu de leur provenance[1].

Nous ne pourrons pas encore expliquer la cause de la réunion des signes et pour en former l'idée de l'or. Le premier de ces deux caractères se transcrit, dans les inscriptions, par *illu* « suprême »; ainsi, nous trouvons souvent permutant avec le mot *illat* עלות.

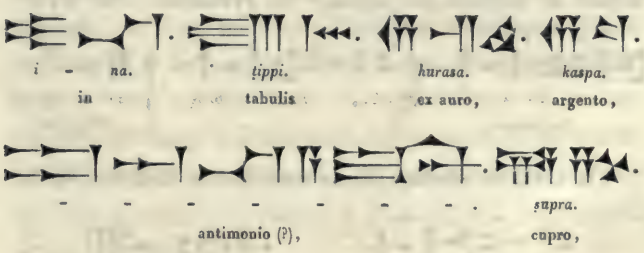
Du reste, l'argent et l'or sont les seuls métaux dont les expressions idéographiques soient formées par le déterminatif ci-dessus indiqué; les autres sont toujours précédées du babylonien , ou du ninivite « pierre ». Il existe à Londres des tablettes entières contenant, d'un côté, les monogrammes commençant par , de l'autre, la prononciation assyrienne de ces complexes idéographiques. Nous citons les suivants :

[1] Ainsi, le mot ἤλεκτρον « ambre jaune », nous semble renfermer les mots עלק טרא « attirant la paille »; précisément comme l'expression persane کهربان (prononcée *kahrebân*) indique la même

En copte, le plomb se disait également *tahd*. La cause de la composition du monogramme se trouvera dans l'attribution du plomb à la planète Saturne, divinité planétaire suprême des Babyloniens, et personifiée dans *Hou*, Ἀώ, la lumière intelligible.

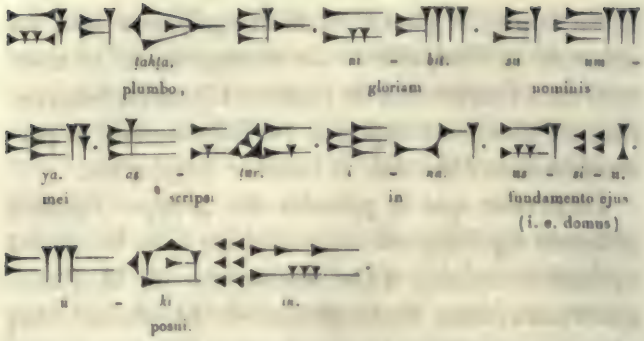
La preuve que le premier des groupes figurant ci-dessus signifie réellement « cuivre », et le second « plomb », se tire d'une découverte de M. Place, qui trouva, dans les fondations de Khorsabad, cinq plaques en différents métaux : en or, en argent, en cuivre, en plomb, et en une cinquième matière oxydée, dans laquelle M. le duc de Luynes a cru voir de l'antimoine. J'ai accepté *provisoirement* ce sens[1], quoique je n'en aie pas de preuves, le mot qui doit représenter cette matière étant écrit en monogrammes complexes encore complétement obscurs.

Ces tablettes portent toutes le passage suivant :



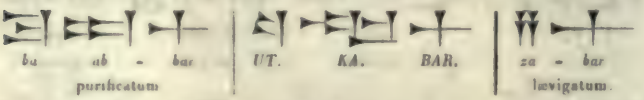
idée. טרא pourrait signifier « paille », du chaldaïque טרא « motitare », comme *palea* vient de *pal*, en grec πάλλειν.

[1] D'autant plus provisoirement que l'antimoine, comme métal, n'est connu que du moyen âge.

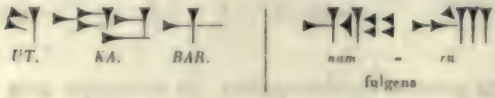


אן דפי חרצא כספא כחלא (?) צפרא טחטא נבאת שמי אשטר·
אן אשישו אכן:

Le fer était employé chez les Babyloniens, mais principalement comme moyen de raffermir les constructions, en guise de revêtement, de soutien, de crampon. Nous avons ainsi trouvé des tombes garnies de bandes de fer à l'intérieur. Il est écrit, selon nous, par le monogramme se trouvant dans la colonne du milieu du passage du syllabaire, K. 110 :



On trouve encore, dans une autre tablette, K. 5 :



Les passages très-nombreux qui nous fournissent le monogramme complexe de *UT. KA. BAR.* sem-

blent prouver qu'il s'agit du fer. On lit, dans les inscriptions de Nabuchodonosor et ailleurs, תחלבשי זבר « revêtements en fer », quand il s'agit de la construction des portes. Aussi, en arabe, زبرة veut dire « un morceau de fer ».

Nous n'aurions pas parlé de ce métal, si commun chez les Assyriens, et qui, dans l'antiquité occidentale, n'a jamais joué le rôle qu'il occupe aujourd'hui, s'il ne se trouvait pas expliqué dans le syllabaire K. 5 par le mot que nous rencontrons dans notre texte après *ḥuraṣ*, et comme spécifiant la sorte d'or employée dans le sanctuaire de Mérodach.

Il est à remarquer que, de tous les métaux, le fer seul est désigné dans les langues sémitiques, ou par un mot d'origine étrangère, ou par un terme dérivé d'une racine verbale. Les mots כסף, זהב, חרוץ, בדיל, עפרת, נחשת, אנך, תבר, رصاص, فضة, et leurs alliés dans les différents idiomes de Sem, sont tous des substantifs radicaux, ne dérivant d'aucune racine verbale, et tous ils sont d'origine sémitique incontestable. Le fer seul a ou un nom étranger, comme ברזל et פרזל, en hébreu, en chaldaïque et en syriaque, ou bien la désignation provient d'une racine verbale, dont le substantif n'est que le dérivé. Ce dernier cas se trouve en arabe (حديد de حدّ « aiguiser ») et en assyrien.

Je ne puis pas entrer dans une discussion métallurgique sur le fer, dont on a retrouvé d'énormes quantités à Khorsabad; je me borne à dire que la qualité de se montrer dans des degrés d'éclat tout

à fait dissemblables l'un de l'autre lui a valu les trois différentes désignations dont nous venons de parler. Les Assyriens ont connu le fer trempé, l'acier, qui porte même en grec un nom sémitique, et ils l'ont désigné par le nom de *l'éclatant;* car c'est là le sens du terme qui se trouve justement après l'or, *namri.* Ce mot dérive d'une racine assyrienne נמר, qui veut dire « voir ». Nous la trouvons dans les inscriptions des Achéménides, dans les formes suivantes :

תִּמַר « tu vois », en perse *vainâhy.* (Pers. D.)

יִמַרוּשׁוּ « ils le virent », en perse *avam avaina.* (Bisoutoun.)

Ensuite, on a souvent, dans les inscriptions assyriennes, le paël *unammir* אֻנַמֵּר « je fis voir, remarquer ». Nous connaissons aussi le niphal יִנָּמֵר. Les idées de *voir* et de *briller* sont très-voisines l'une de l'autre; ainsi, de l'anglais *glance* et de l'allemand *glanz*, l'un signifie « regard », l'autre « éclat », et même le français populaire emploie *voyant* pour *éclatant.*

Dans les autres langues sémitiques, la racine נמר se trouve dans le sens de « être pur », employé relativement à l'eau; ensuite, dans toutes, même en assyrien, dans l'acception de « être bigarré ». Cette signification pourtant n'est que secondaire, dérivée du mot נמר, qui, dans tous ces idiomes, veut dire « panthère, léopard », et qui paraît être un mot radical. Nous voyons ainsi souvent *ĭrā namri* עֲרָא נַמְרָא « en briques vernissées de différentes couleurs ».

Le mot *namri* se trouve fréquemment comme épithète de l'or et de l'argent; il est possible que l'idée de « brillant, sautant aux yeux », soit confondue ici avec celle de « pur », et que ce terme indique la pureté du métal et le manque d'alliage.

Il existe aussi un adverbe, *namris* נַמְרִשׁ « de manière à être vu, brillamment », dans le passage de l'Inscription de Londres (col. III, l. 59 sqq.) où le roi rend compte de l'ornementation extérieure de la Tour des langues. Nous le reproduisons déjà ici, bien qu'il se rapporte mieux à ce qui va suivre dans l'inscription de Borsippa :

רִימִי זְלֻלִי בָּבִי אִן זְחֲלִי נַמְרִשׁ אֲבַנּוּ :

La racine נמר n'a pas de rapport avec le nom assyrien des Saces, *namri*, qui est un mot touranien, signifiant « race »; encore moins avec le nom du

[1] Dans la transcription, nous exprimons par *i* la crase de *i* et de *ĭ*.

grand chasseur devant l'Éternel, qui provient de la racine מרד « se révolter ».

Namris est un adverbe, et le mot suivant de notre inscription, *sallaris*, appartient, sans aucun doute, à la même classe de mots. La lecture de ce terme est incontestable, mais sa signification est très-obscure. Nous devrons le transcrire en lettres hébraïques, שַׁלְרִשׁ; mais quel en est le sens?

Nous devons franchement avouer notre ignorance complète. L'adverbe dont nous nous occupons se trouve toujours avec des verbes signifiant « faire », ou exprimant une idée analogue; il veut dire « perinde ac *sallar* ». Ainsi, *kakkabis* indique comme des *kakkab*, c'est-à-dire comme des étoiles. Nous croyons que *sallar* n'est pas même un mot d'origine sémitique.

Le mot *astakkan*, au contraire, nous est bien connu. La racine שכן veut dire « être établi, demeurer »; mais cette acception, connue par les autres idiomes sémitiques, n'est pas la seule que ce radical ait dans la langue de Babylone. Elle provient d'un shaphel originaire de כון « être », qui, conséquemment, à la signification de « faire exister, créer, faire ». Ce shaphel originaire a été ensuite employé comme un kal, et toutes les formes dérivées en sont usitées.

Cette génération de racines, en apparence primitives, mais en vérité dérivées de conjugaisons secondaires, se rencontre en beaucoup d'exemples. Il est pourtant nécessaire de remarquer qu'elle se

restreint à des racines défectives. En dehors de כון, nous citons ארך « être long », qui forme un autre verbe au kal dérivé de son shaphel; de שארך, on forme שרך « rendre long, allonger, faciliter, accorder ». Ainsi, le langage rabbinique des Juifs en a conservé un singulier exemple. Dans ce dialecte, on nomme un renégat מְשַׁמַּד, et ce terme, qui a passé dans le jargon judaïque de toutes les langues, est ordinairement regardé comme un pual de שמד « anéantir »; le mot aurait donc la signification de quelqu'un qui serait moralement annihilé. Pourtant il n'en est rien; משמד est contracté de משעמד, le shaphel de עמד « baptiser », employé dans cette même forme en syriaque.

Pour revenir à notre racine שכן, nous citons, entre autres :

Kal.....	אַשְׁכֵן	« je fis. »
	יִשְׁכֵן	« il fit. »
	יִשְׁכְּנוּ	« ils firent. »
	לִשְׁכֵן	« qu'il fasse (précatif). »
	שַׁכֵּן	« faisant. »
Niphal....	לִשְׁכֵן	« qu'il soit posé, fait. »
	לִשְׁכְּנָא	« qu'elles soient faites. »
Paël.....	יִשַּׁכְּנוּ	« ils placèrent. »
Shaphel...	אֶשְׁשַׁכֵּן	« je plaçai. »
	מְשַׁשְׁכֵן	« établissant. »
Iphtaal...	אַשְׁתַּכֵּן	« j'exécutais. »
Iphteal...	אִשְׁתַּכֵּן (אִלְתַּכֵּן)	« j'exécutais. »

La dernière forme peut être également l'istaphal

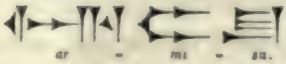
de כון. Notre forme *astakhan* est donc la première personne du singulier de l'aoriste de l'iphtaal.

Le dernier paragraphe de cette phrase parle du *BIT.ZI.DA.* que, provisoirement, nous prononçons צרח « tour ». Nous n'avons, à ce sujet, que des raisons topographiques; mais elles sont assez concluantes. Le *BIT.ZI.DA.* était à Borsippa identique au monument qui a jadis recélé l'inscription dont nous nous occupons. L'inscription de Londres nous fournit le passage parallèle suivant (col. III, l. 37 sqq.) :

37.

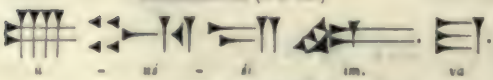
Bar - zi - pa x *ir. na*

Borsippa, urbem



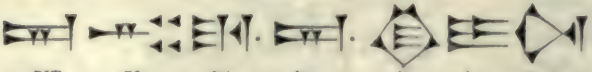
ar - mi - su.

exaltationis suæ (i. e. dei)

38. 

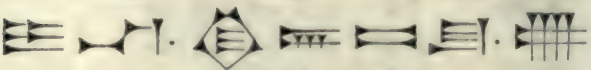
u - ni - li im. va

honore maximo extuli :

39. 

BIT. ZI. DA. bit. ki i - nuv

Turrem domum æternam

40. 

i - na. ki ir - bi - su. u -

in medio ejus ex-

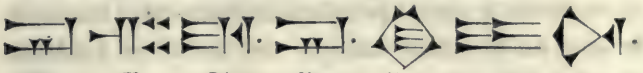
si - bis.

struendam curavi.

ברספא עיר נרמשו אחסם · צרחא בית כינא אן קרבשו אשעבש :

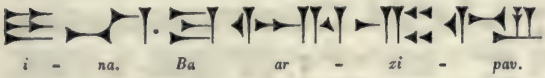
Cette phrase est suivie de l'énumération des mêmes matières que nous aurons à expliquer ici.

Le baril de Bellino a également :



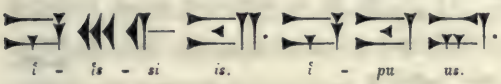
BIT. ZI. DA. bit. ki - i - nav.

Turrem, domum æternam,



i - na. Ba ar - zi - pav.

in Borsippis



i - is - si is. i - pu us.

fundavi feci.

צרחא בית כינא אן ברספא אאשש אעפש :

Les deux derniers termes du baril de Bellino se retrouvent dans notre inscription, et se relisent très-souvent dans les textes de Babylone. Le verbe que je traduis par « je fondai » vient du mot אשש, اسّ, qui, dans toutes les langues sémitiques, a la même signification de « fonder ». C'est le paël de ce même verbe, dont nous avons lu plus haut un dérivé אשי « les fondations », et qui existe encore dans d'autres formes; ainsi, Salmanassar III se nomme

mu - as - sa - si. hecal. sa. ir.

fundans palatium urbis

Kal - hi.

מאשש היכל שער כלח :

On sait que le signe ◀◀◀ signifie *is*, c'est-à-dire *is* avec une légère aspiration.

Le mot *niśikti*, qui se trouve après *ḥuraṣ* et *kaśp*, se transcrit נִסְכְּתִי, et provient du verbe נסך « fondre »; le mot en question indique des matières fusibles, des métaux.

La manière la plus simple d'écrire ce mot est *ni-śi ik-ti;* quelquefois on change le avec , qui signifie la combinaison de *si i*, comme indique *bi i*. Souvent on trouve, au lieu de *ni*, la lettre , qui a exactement le même rapport avec le premier caractère.

On comprend dans le mot de *niśikti*, les fusibles, les pierres métalliques, pour choisir une expression conforme aux idées des Assyriens; ils les distinguent pourtant des pierres proprement dites, et désignées du nom de *abnav*. L'inscription de Borsippa nous rend, pour ce mot, le même service que pour les termes de « ciel » et de « terre »; nous y trouvons le monogramme assyrien , dont la forme babylonienne est .

On pourrait parfaitement interpréter *abnav* par « je bâtis », qui ordinairement s'écrit *abnuv;* mais, puisque les passages parallèles ont toujours à cette place le monogramme pour « pierre », il est évident qu'il s'agit de cette matière, nommée אבן en assyrien comme en hébreu. Il faut donc transcrire le

terme par אבנא « la pierre », pris au singulier et collectivement.

Quant à la nature de la pierre, c'est probablement un basalte noir, la matière dans laquelle sont gravées l'inscription de Michaux, celle de Londres, et une foule d'autres monuments babyloniens encore.

Dans le mot suivant, [illegible] *irā*, je reconnais le représentant de brique émaillée. Longtemps je croyais à l'identité de ce mot avec le syriaque ܐܪܐ « tamarisque »; c'était plausible à cause de la similitude des formes, mais il y a une difficulté qui détruit ce rapprochement. La voici : si le terme qui nous occupe était un nom d'arbre, il faudrait, devant lui, le déterminatif aphone [illegible] « bois ».

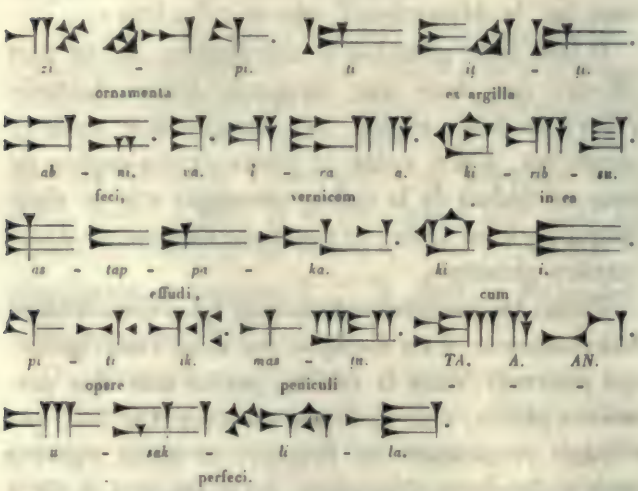
Il faut donc chercher la signification de ce mot ailleurs que dans une acception contre laquelle s'élève un doute capital. Le sens que doit avoir ce terme *irā*, placé entre la pierre et une espèce de bois, se déduit de la racine sémitique ערא en chaldaïque, غرا en arabe, et signifiant « recouvrir d'une matière gluante ».

Parmi les matières concourant à l'ornementation babylonienne, il en manque une dans l'inscription, qui pourtant, dans la réalité, prend une des premières places; c'est la *brique vernissée*. On sait que l'enduit recouvrant les briques, et ayant souvent deux millimètres d'épaisseur, fut appliqué à froid, à l'aide d'un pinceau, et soumis ensuite à la cuisson. Cette matière était une espèce de liquide visqueux;

l'état fluide originaire en est constaté par les fragments de briques qui démontrent que parfois le liquide s'écoula sur les côtés intérieurs de la brique.

Les raisons de l'archéologie et de la linguistique réunies nous autorisent donc à ne voir, dans le mot *irā*, autre chose que la brique vernissée, qui, autrement, manquerait d'une désignation assyrienne.

Je m'étais arrêté à l'acception de *brique vernissée*, quand j'ai trouvé, dans les inscriptions de Sennachérib, une preuve éclatante de mon interprétation. Le fils de Sargon parle de la construction de son palais de Ninive, dont les ruines forment la colline de Koyoundjik, et dit (Layard, *Inscript.* pl. XLI, l. 29) :



וְעַפִּי טַטִּי אֲבָנִי · עֲרָא קַרְכִּשׁוּ אִשְׁתַּפֵּךְ · כִּי פִּתְּק מִשְׁטָא - - -
אִשְׁכְּלָל :

Si *iru*, et *irī* sont, comme je le crois, identiques à *ira*, le monogramme représentant cette idée est . Ce signe est également expliqué par *uruda*, par les syllabaires, et permute avec ce mot dans les inscriptions de Sennachérib. Est-ce que ce mot ורד est l'arabe ورد, le perse *varda*, notre « rose », et désigne-t-il la rosace qui se trouve tant de fois sur les bas-reliefs et les tableaux assyriens? L'idée est encore trop neuve pour moi, pour que j'aie eu le temps de la mûrir; mais elle se présente avec toutes les apparences de la vérité.

On lit ainsi, dans l'Inscription de Londres (c. VIII, l. 7; c. IX, l. 14), la phrase suivante :

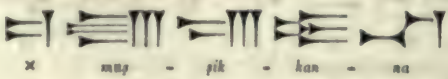
אשקפי ונקשי · פתק ערי ציר (?) בבישא ארתתי :

Deux sortes de bois sont citées ici; nous y voyons

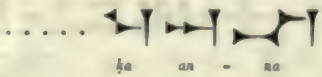
le lentisque et le cèdre. Les inscriptions de Ninive nous fournissent huit sortes de bois qui ne nous occuperont pas ici. Nous voulons seulement rendre compte des espèces végétales mentionnées dans l'inscription.

Le premier mot est celui de l'arbre d'où vient une matière résineuse nommée μαστίχη par les Grecs; ce terme est d'origine sémitique, et le participe d'un verbe צוק « dégoutter », à l'iphteal. Les idiomes canaanéens formeraient cette forme מצמק, et, avec un ן paragogique, מצמקן.

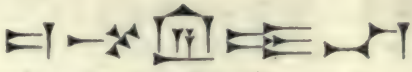
Mais on sait que l'assyrien forme l'iphteal des verbes צ פ, en assimilant la dentale servile à la première lettre. Nous trouvons donc le terme botanique écrit ainsi qu'il suit :

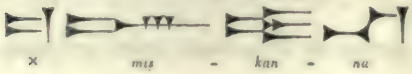


ou



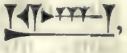
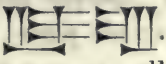
Par contraction, on a fait les formes suivantes, dont la dernière est employée dans le passage de notre inscription :





Nous y voyons le lentisque (*Terebintha lentiscus*), en laissant aux hommes spéciaux le soin de vérifier notre opinion.

Le monogramme suivant est souvent écrit en caractères syllabiques *irinu*. Le terme assyrien a son équivalent dans l'hébreu אֶרֶן, qui est ordinairement traduit par « pin ». Nous croyons pourtant que cette signification a un peu varié d'un dialecte à l'autre, comme c'est souvent le cas pour les désignations d'un ordre d'idées pareil. Ainsi l'hébreu ערב veut dire « saule », et l'arabe غرب signifie « peuplier ». Nous ne connaissons pas en assyrien un équivalent à l'hébreu ארז, qui désigne le cèdre dans la langue biblique. Je me suis décidé à donner à *irin* cette signification, parce que les rois d'Assyrie, depuis Salmanassar III jusqu'à Nabuchodonosor, tirèrent cette matière du mont Liban. La célèbre montagne est nommée *Labnan*.

Le monogramme est, en néo-babylonien  , dérivé de l'archaïque . Les inscriptions ninivites l'expriment par  . Je crois, mais sans autre preuve suffisante que celle que donne l'analogie des transformations d'un style à l'autre, que le signe babylonien et le second du groupe ni-

nivite sont identiques; alors, aurait, comme c'est le cas pour , la valeur syllabique de *raś*.

Le signe est le monogramme pour « arbre » et « bois ». La signification syllabique du caractère est *iṣ* עץ. Cette coïncidence du terme sémitique avec la valeur idéographique pourrait être fortuite; souvenons-nous que, par hasard, la même notion de bois se dit en zend *aîsma*, en perse *uzmâ*[1], et que le turc اودون rappelle également l'articulation de *is* et de *us*. a, en assyrien et en arméniaque encore la valeur de *gis*.

Le mot suivant est facile à expliquer; *usaklil* אשכלל est le shaphel de כלל, qui, dans cette même forme, a, en chaldaïque et en syriaque, la signification de « achever ». Nous avons ici le mot écrit en caractères simples, que souvent on trouve remplacés par les signes :

u - sak - lil

Le dernier terme de ce paragraphe est beaucoup plus difficile à expliquer; il faut admettre, selon nous, que שברשו est mis pour שפרשו. Nous nous sommes déjà expliqué sur cette permutation de ב et de פ en seconde place; donc ce point ne souffre

[1] Ce terme perse est rendu par le médo-scythique *iśrur*, et de ce terme touranien proviennent les notions idéographique et syllabique attachées à la lettre.

pas de difficulté. On trouve souvent un terme *su-par*, et *sipar*, que nous rattachons à la racine שפר « placere », et שפר « ce qui plaît, la magnificence ». Cette dernière forme se voit souvent sur les barils de *Nabouimtouk*, trouvés à Mugheyer par M. Jones Taylor. Nous y lisons :

si - par - su. yu - sak - lil.

ejus magnificentiam perfecit.

L'inscription du vestiaire de Khorsabad, dédiée à Ninip-Sandan, porte :

× *Nin - ip. biil. a - ba - ri. sa.*

Hercules dominus strenuorum facinorum quæ

su - par - su.

deliciæ ejus.

גניף בעל אברי ששפרשו

Le même verbe a encore, en assyrien, la valeur de « envoyer »; il traduit, dans l'inscription de Bisoutoun, le perse *frâisaya*.

Les deux mots *usaklil sibirsu* se retrouvent souvent dans les inscriptions babyloniennes; ainsi, il est dit expressément de Nabopollassar (*Inscrip. de Londres*, col. IV, s. f.), qu'il « *n'ait pas* achevé la magnificence des murs ».

J. Oppert.

(La suite à un prochain numéro.)

ÉTUDES

SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRE SIXIÈME.

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

GROUPES DE CONSONNES. — *Krama* ou doublement des consonnes. — *Abhinidhâna* ou affaiblissement de l'articulation, avec solution plus ou moins marquée du groupe. — *Yamas* ou jumelles nasales. — *Svarabhakti* ou insertion de son dans un groupe. — *Dhruva*, espèce de son ou de pause qui suit l'*abhinidhâna*. — Son et quantité de la *svarabhakti*. Opinions diverses sur son existence et sa nature. — Aspiration devant un *ûshma*. — Règle relative à la racine *khyâ*.

Ce chapitre offre de nombreuses difficultés et le commentaire en facilite beaucoup moins l'interprétation qu'il ne fait pour celle des chapitres précédents. Voici à quoi tient cette différence. Le *Prâtiçâkhya* expose ici des règles de prononciation, que l'enseignement oral peut seul faire bien comprendre, et que l'écriture, le plus souvent, est impuissante à représenter. Les exemples, qui, en général, dans les scolies, sont un secours encore plus sûr et plus nécessaire que les gloses mêmes et les synonymies explicatives, contribuent, en pareille matière, beaucoup moins qu'ailleurs, à l'éclaircissement des sûtras. Les citations védiques ne sont, pour un grand nombre d'axiomes de cette section, que des exercices de prononciation, où l'on peut faire de vive voix l'application de la règle, mais où l'orthographe ne la figure point aux yeux. On sent ici, plus encore que dans la plupart des autres parties de l'ouvrage, que les théories et les principes qu'il contient

ont pour objet la lecture et non l'écriture du Véda, et que le commentaire même est un manuel d'enseignement parlé, propre à guider le maître, mais qui a besoin du maître, de sa parole entendue, pour être bien compris. Je n'ai rien négligé pour résoudre, autant qu'il était en moi, ces difficultés inhérentes à la nature même du sujet et à la destination du livre; je n'en ai dissimulé aucune, et, si çà et là je me suis trompé, soit sur certains détails, soit sur la nature et la définition de tel ou tel phénomène phonique, je suis prêt à renoncer à mon opinion, pour en adopter une autre qui me serait démontrée préférable, soit par une explication plus satisfaisante du texte, soit par la nature même des choses, soit par la comparaison des autres *Prâtiçâkhyas* ou traités analogues, que nous n'avons malheureusement pas à Paris.

Je ne veux point examiner ni discuter ici le sujet du chapitre. J'y appliquerai seulement l'observation que j'ai faite en tête du chapitre précédent, et qui, je crois, convient encore mieux à celui-ci. Si nous observions la manière dont nous articulons, dans notre propre langue, les combinaisons de consonnes, avec cette subtilité d'analyse que les grammairiens indiens ont appliquée à la lecture du Véda, à ce sacrifice par excellence, où rien, à leurs yeux, n'est petit ni indifférent, nous y trouverions des particularités analogues à celles qu'ils ont si minutieusement, ou plutôt si religieusement constatées et réglementées. Nous y remarquerions, et surtout, je le répète, dans certains dialectes, et, en général, dans la parole peu disciplinée du peuple, des doublements de consonnes, des jumelles nasales, des affaiblissements, des divisions, des pauses, des rudiments de voyelles intercalées, c'est-à-dire des faits analogues au *krama*, aux *yamas*, à l'*abhinidhâna*, au *dhruva*, à la *svarabhakti*. Ainsi, pour ne citer qu'un petit nombre d'exemples pris au hasard, dans des mots comme *feston*, *blasphème*, quand, pour lier les syllabes, on rattache bien étroitement le *s* initial du groupe, à la fois à la voyelle qui le précède et à la consonne qui le suit, il se fait comme une sorte de division et de doublement involontaire de l'ar-

ticulation; quand on combine rapidement ensemble les deux mots *avec vous*, la gutturale, en même temps qu'elle clôt la syllabe antérieure, se combine avec la semi-voyelle suivante, et son double rôle de finale et d'initiale se fait aussi sentir plus ou moins. Quand nous joignons *un*, *in*, *on*, etc. à une voyelle suivante (*un enfant*, *inonder*, *on a dit*, etc.), nous doublons d'une manière encore plus marquée la nasale. Par une prononciation qu'on regarde comme fautive, mais à laquelle on se laisse aller par une pente très-naturelle, on double de même fort souvent un *l* initial, pour le bien unir à la fois à deux voyelles (*je l'ai vu*, *je-l-l'ai vu*). Dans l'articulation de *magnifique*, *ognon*, *vigne*, etc. le *g* devant la nasale éprouve une modification très-notable, et se nasalise sensiblement. Dans les groupes où figurent des liquides, et dans quelques autres, nous introduisons forcément des fragments de son, qui sont comme des points d'appui pour l'articulation, et entre lesquels même on pourrait remarquer peut-être certaines nuances qui tiennent à la nature des voyelles qui précèdent ou qui suivent (*ordre*, *propice*, *prix*, *premier*, *quelque*, *peuple*, *temple*, *plier*, etc.). Je ne veux ici qu'indiquer rapidement cette comparaison, pour montrer encore une fois que les grammairiens indiens, dans ces théories, qui, au premier aspect, peuvent nous paraître étranges, ont plutôt observé que créé, ou, tout au moins, que l'observation a été leur vrai point de départ. Ils ont étudié le jeu des organes dans ses moindres nuances; ces nuances, après les avoir subtilement notées, ils peuvent les avoir mises en relief plus que de raison dans certains détails de leurs méthodes de lecture; mais quand on examine attentivement ces détails, on en trouve le germe dans la nature même de la voix et des instruments de la parole.

J'ai dit que la plupart des règles contenues dans ce chapitre VI étaient pour la lecture, et que l'écriture n'en tenait pas compte, souvent même ne le pouvait pas faire[1]. Cepen-

[1] Dans la note du sûtra 48 du chapitre Ier, j'ai dit quelques mots des *yamas*. Les mots «en théorie plutôt qu'en pratique» manquent de clarté et

dant, quelques-unes des prescriptions du *krama*, ou doublement, sont entrées dans l'usage, et s'appliquent à l'orthographe, ou d'une manière générale, ou du moins fréquemment: ainsi, le doublement de la consonne qui suit *r*; celui du *n* final après une brève, devant une voyelle; l'addition d'un *c* devant son aspirée *ch*. Il y a des manuscrits védiques qui, à ce qu'il paraît, se conforment aussi complétement que faire se peut au *varṇakrama*, et figurent tous les doublements. Je n'ai pas eu occasion d'en voir. (Voy. Böhtlingk, *Commentaire sur Pâṇini*, VIII, 4, 47.)

Parmi les variantes que nous offrent les manuscrits de Berlin, il n'y en a que trois qui méritent d'être signalées. J'en ai parlé dans les notes des sûtras 18, 33 et 34 (chap. VI, 5 et 10).

स्वरानुस्वारोपहितो द्विरुच्यते संयोगादिः स क्रमोऽविक्रमे
[सन् ।
सोष्मा तु पूर्व्येण सहोच्यते सकृत्स्वेनासंयोगादिरपि
[ह्कारः ॥ १ ॥
परं रेफात् स्पर्श एवं लकाराट्ष्मणो वा नावसितं न
[रेफः ।
वोष्मा संयुक्तोऽनुपधो न तृष्मा स्वरोष्मपरो न परक्र-
[मोपधा ॥ २ ॥
सहातिहाय पवमान यस्य द्वे तने चेत्युपहितः पदादिः

d'exactitude; j'aurais dû me contenter de dire «pour la lecture plutôt que pour l'écriture». Je ne me suis pas non plus conformé suffisamment à la théorie du chapitre VI, telle qu'elle est expliquée par le scoliaste, en parlant du doublement de la consonne *sparça* devant la nasale.

छकारो दीर्घेण च मेति वर्ज संयुक्तं तु व्यंजनं शाकलेन
॥ ३ ॥

पढांतीयो ह्रस्वपूर्वो उकारो नकारश्च क्रामत उत्तरे स्वरे।
अनाद्देशे पटले ऽस्मिन्विधानं सर्वत्र विद्याद्पि वेद-
[तानां ॥ ४ ॥

अभिनिधानं कृतसंहितानां स्पर्शांतःस्थानामपवाद्य रेफं।
संधारणं संवरणं श्रुतेश्च स्पर्शोद्यानामपि चावसाने॥५॥

अंतःस्थाः स्वे स्वे च परे ऽपि रक्ता लकार ऊष्मस्वपि
[शाकलेन।

खकारे चैवमुद्ये ककारः ख्यातेर्धातो रुपशतेर्वा पकारः
[॥ ६ ॥

पढांतीया यवोष्मोद्याश्च स्पर्शाः पढाद्विषवरे मकारात्।
असंयुक्तं शाकलं तन्न पद्ये स्वित्युत्तरे वा त्वनेकाक्षरांत्याः
[॥ ७ ॥

सर्वत्रैके कारणस्थानभेदे वा शाकलं प्रथमे स्पर्शवर्गे।
स्पर्शा यमाननननुनासिकाः स्वान्परेषु स्पर्शेष्वनुनासिकेषु
[॥ ८ ॥

न स्पर्शस्योष्मप्रकृतेः प्रतीयाद्यमापत्तिं नाभिनिधान-
[भावं।

यमः प्रकृत्यैव सदृक् श्रुतिर्वा यमेन मुख्यास्ति समान-
[काला ॥ ९ ॥

अनन्यस्तु प्रकृतेः प्रत्ययार्थो न संयोगं स्वरभक्तिर्विहंति।
यमान्नासिक्या स्वरभक्तिरुत्तरा गार्ग्यस्योष्मा सोष्मणो
[वर्जयेत्तं ॥ १० ॥

नाढः परो ऽभिनिधानाद्ध्रुवं तत्तत्कालस्थानमश्रुति
[त्वघोषात् ।

नासिकास्थानमनुनासिकाच्चेद्धंतः स्थायाः पूर्वस्वरूपमेव
[॥ ११ ॥

व्याळेः सर्वत्राभिनिधानलोपः परक्रमे स्वरेफोपधे न
सवर्णपूर्वस्य सहध्रुवस्य विपर्ययो ध्रुवशिष्टेऽपरेषां ॥ १२ ॥

रेफात्स्वरोपहिताद्व्यंजनोद्यादृकारवर्णा स्वरभक्तिरुत्तरा।
विच्छेदात्स्पर्शोष्मपराच्च घोषिणो द्राघीयसी तूष्मपरेतरा
[क्रमे ॥ १३ ॥

सर्वत्रैके स्वरभक्तेरभावं रेफोपधामपरे विद्यमानां।
अक्रांतोष्मप्रत्ययाभावमेके पूर्वोत्तरस्वरसरूपतां च ॥ १४ ॥

ऊष्मोदयं प्रथमं स्पर्शमिके द्वितीयमाहुरपढांतभाजं।
ख्यातौ खकारयकारा उ एके तावेव ख्यातिसदृशेषु नामसु
[॥ १५ ॥

TRADUCTION.

1. La première [consonne] d'un groupe, précédée d'une voyelle ou d'un *anusvâra*, se dit deux fois; c'est là le *krama* [c'est-à-dire le redoublement], lequel a lieu quand il n'y a point [devant le groupe] un obstacle au *krama* [à savoir un *visarga*]; — mais une aspirée [dans ces conditions] se dit une seule fois, accompagnée de l'antécédente de son ordre; — la lettre *ch* [est ainsi accompagnée], même quand elle ne commence pas un groupe. —

2. [La consonne] qui suit un *r*, — la [consonne] *sparça* [qui suit] un *l* [se redoublent] de même; — et facultativement [la consonne *sparça* qui suit] un *ûshma*; — [mais] non une [consonne] finale, — ni un *r*. — [Le redoublement est encore] facultatif [pour] un *ûshma* combiné [avec une consonne], et n'ayant rien devant lui; — mais non [pour] un *ûshma* suivi d'une voyelle ou d'un [autre] *ûshma*, — ni [pour la consonne] qui précède un redoublement postérieur. —

3. On ne redouble pas le *ch* initial d'un mot, précédé de *saha*, *atihâya*, *pavamâna*, *yasya*, ou des deux [mots] *tane ca;* — ni [précédé] d'une longue, à l'exception de *mâ*. — D'après la méthode *çâkalyennne*, [on ne redouble aucune] consonne combinée [avec une autre, en tête d'un mot, après une longue]. —

4. A la fin d'un mot, le *n'* [du premier ordre] et le

n [dental], précédés d'une brève, se redoublent devant une voyelle. — Qu'on sache [que,] dans ce chapitre, lorsqu'il n'y a pas d'avis [contraire, indiquant, par exemple, qu'il ne s'agit que de la fin et du commencement des mots], les règles [s'appliquent] partout, même aux [lettres] modifiées [par le *sandhi*]. —

5. L'*abhinidhâna* consiste à comprimer et à voiler, après que le *sandhi* est fait, le son des consonnes *sparças* et des semi-voyelles, à l'exception du *r*, [quand elles sont] suivies de *sparças;* — et aussi quand elles sont finales. —

6. [Il affecte] encore les semi-voyelles, même nasalisées, chacune devant sa [semblable]; — la lettre *l*, même devant les *ûshmas*, d'après la méthode çâkalyenne; — et [d'après la même méthode] le *k* devant *kh*, dans la racine *khyâti*, — et le *p* [devant *ç*] dans *rapçati;* —

7. Et [de même] devant des consonnes qui commencent un mot, les *sparças*, autres que *m*, qui finissent un mot, et sont suivis de *y*, *r*, *v* ou d'un *ûshma*. — La méthode çâkalyenne [est] non combinée [c'est-à-dire elle détache les consonnes combinées]; — elle ne [s'applique] pas devant *su*, second *padya* [à savoir second terme de composé]; —[à moins que les *sparças* qui précèdent *su* ne] terminent un [*padya*] non monosyllabique, [car alors elle est] facultative. —

8. Quelques [maîtres veulent que] la méthode çâkalyenne [ait lieu] partout facultativement, quand

il y a [entre les consonnes qui se rencontrent] différence [de nature] d'articulation ou d'organe; — [et] pour le premier ordre de *sparças*. —

Les [consonnes] *sparças* non nasales, devant des *sparças* nasals, [produisent] les *yamas* [jumelles] de leur ordre; —

9. Mais qu'on sache que pour le *sparça* né d'un *ûshma* [à savoir *ch* substitué à *ç*], il n'y a point production de *yama*, — non plus qu'état d'*abhinidhâna*. — Le *yama* est semblable à la lettre qui le produit, — ou [en d'autres termes] la [première et primitive] articulation, produite dans la bouche, est égale en durée au *yama*; —

10. Mais le rôle du substitut [c'est-à-dire de la jumelle] n'est pas autre que celui de la lettre qui lui donne naissance. —

La *svarabhakti* ne détruit pas la connexion [des consonnes]. — D'après Gârgya, il y a après une jumelle une *svarabhakti* nasale; — et après une [jumelle] aspirée, un *ûshma* [nasal]. — Qu'on évite cette [dernière addition]. —

11. Un son suit l'*abhinidhâna* [sonnant]; il [se nomme] *dhruva*; il a la durée de l'*abhinidhâna*; — mais après un *abhinidhâna* sourd, [le *dhruva*] ne s'entend point. — Il est de nature nasale, s'il suit une nasale; — s'il suit une semi-voyelle, il est semblable aussi à son antécédente. —

12. D'après Vyâḷi, il faut supprimer partout l'*abhinidhâna*, — excepté quand il y a redoublement de la consonne suivante, ou que l'antécédent est une

voyelle ou un *r*. — D'après la théorie du *dhruva* des autres [maîtres], on le supprime pour [un groupe] qui a une lettre antécédente semblable [à la suivante], et qui doit être accompagné du *dhruva* [c'est-à-dire qui est sonnant]. —

13. Après un *r*, précédé d'une voyelle et suivi d'une consonne, [il s'insère] une *svarabhakti*, semblable à la lettre *ṛi*. — [Il y a aussi *svarabhakti*] après une division [c'est-à-dire un *abhinidhâna*, de nature] sonnante, suivie d'une consonne *sparça* ou d'un *ûshma* : — [la *svarabhakti*] suivie d'un *ûshma* est plus longue; — mais en cas de redoublement [de l'*ûshma*, elle est] autre [c'est-à-dire brève]. —

14. Quelques [maîtres voient] partout absence de *svarabhakti*. — D'autres [sont d'avis] qu'elle a lieu après un *r*; — d'autres [en admettent] l'existence devant un *ûshma* non redoublé, — [et lui attribuent] une ressemblance avec la voyelle qui précède ou avec celle qui suit. —

15. Il en est qui, devant un *ûshma*, [font d'] une consonne *sparça*, première [de son ordre], une seconde [à savoir une aspirée], quand elle ne termine pas un mot. — Quelques-uns, dans la racine *khyâti*, [prononcent au lieu de *k* et *y*] *kh* et *y*; — et [font sentir] ces [deux mêmes lettres] dans les noms semblables à *khyâti*.

NOTES.

1. Sûtra 1. स्वरानुस्वरोपहितः.... — Le commentateur fait accorder सन् avec संयोगादिः (sous-entendu वर्णः). On peut,

ce me semble, sans modifier pour cela le sens, le faire rapporter à क्रमः; la construction du vers est plus naturelle ainsi (« ayant lieu en cas de non-obstacle au *krama* »). — La glose explique quel est ce विक्रमः, cet obstacle au redoublement : विक्रमो विसर्जनीयः. J'ai fait allusion à cette glose dans une des notes du chapitre I (sûtra 24), mais sans m'expliquer assez clairement; विक्रमः ne désigne le *visarga* qu'occasionnellement et dans son rapport avec le *krama*, auquel il met obstacle; c'est moins un synonyme qu'un qualificatif. — Cette restriction relative au *visarga* n'est point inutile; car nous avons vu, au chapitre précédent (sûtra 1), que l'interposition de cet *ûshma* n'empêche pas toujours les influences phoniques. — Au sujet de संयोगादिः, voy. chap. I, 5 (sûtra 25).

Exemples : आत्वा रथं यथोतये, sans le *krama* आ त्वा (*Rig-Véda*, VIII, LVII, 1, déjà cité au chap. I, 5, sûtra 25); सोमानंस्वरणं, pour सोमानं स्वरणं (I, XVIII, 1).

Contre-exemples montrant, 1° qu'il faut que la consonne redoublée soit précédée d'une voyelle ou d'un *anusvâra* : त्वावंतः पुत्रवसो (VIII, XLVI, 1) : le *t* de la syllabe *tvâ* ne se redouble pas, parce qu'il n'a rien devant lui;

2° qu'il ne s'agit que des consonnes qui commencent un groupe : आ तें पितर्महतां (II, XXXIII, 1); अयं स यस्य ग्रामन् (X, VI, 1) : le *t* après *â*, le *s* après *aṁ* ne se redoublent point, parce qu'ils sont suivis non de consonnes, mais de voyelles;

3° qu'un *visarga* précédant le groupe fait obstacle au redoublement : यः प्रांणतो निमिषतः (X, CXXI, 3).

I. Sûtra 2. सोष्मा... — Voyez au chap. I, 3 (note du sûtra 13), la glose de सोष्मा, *aspirée*. — स्वेन est expliqué par स्ववर्गीयेन.

Exemples : वि ऋक्ष्यं मनसा, sans *krama* ऋक्ष्यं (*Rig-Véda*, I, CIX, 1); अबभ्रातेवं पुंसः, pour अभ्रातेव (I, CXXIV, 7).

I. Sûtra 3. असंयोगादिः.... — sous-entendu क्रामति, « se redouble », de la manière qui vient d'être dite pour les aspirées.

Exemples : उपच्छायामिव घृणे, sans *krama* उप छायां (*Rig-Véda*, VI, xvi, 38); तुच्छ्येनाम्वपिहितं, dans le *pada* तुच्छ्येन (X, cxxix, 3).

II. Sûtra 4. परं.... — Sous-entendu व्यंजनं, et en outre, comme dans le sûtra précédent et dans les suivants, le verbe क्रामति.

Exemple : अर्द्ध वीरस्य (*Rig-Véda*, VII, xviii, 16).

Comme les termes de la règle, परं रेफात्, sont absolus et sans restriction (परं pourrait signifier d'une manière générale « ce qui suit »), il en résulte, dit Uvaṭa, qu'on devrait redoubler l'*â* et l'*o* qui suivent le *r* dans राजा et dans पुरोहितं; non, répondit-il; car les déterminatifs « précédés d'une voyelle » et « commençant un groupe » s'étendent à ce sûtra et s'appliquent ici au *r* : परं रेफादित्यविशेषणोक्तत्वात् राजा इत्यत्र आकारस्य प्राप्नोति। स्वरोपहिताधिकारान्न। etc. La suite, relative au déterminatif संयोगादिः, est conçue dans des termes analogues, qu'il est inutile, je crois, de reproduire.

II. Sûtra 5. स्पर्शः... — Exemple : महत्तदुल्बं स्थविरं, sans *krama* तदुल्बं (X, li, 1).

II. Sûtra 6. उष्मणः... — Nous avons déjà vu plus d'une fois la particule वा dans le sens qu'elle a ici (voy. chap. I, 5, sûtra 25).

Exemples : प्रास्तौट्पौत्रा ऋष्वेभिः (*Rig-Véda*, X, cv, 6); आपो हि ष्ठा मयोभुवः (X, ix, 1); प्र वः स्पर्कक्रन् (V, lix, 1); अंगिरसां सामभिः स्तूयमानाः (I, cvii, 2): d'après notre règle, on peut,

à volonté, dans le système du *krama*, mettre un ou deux *t* après le *s*, dans अस्तौत् et स्तूयमानाः, un ou deux *p* dans स्पक्क्रन् (pour स्पृ। अक्रन्।), et *ṭṭh* ou *ṭh* seul dans हि ष्ठा. Mon manuscrit ne fait pas les redoublements.

Après avoir cité ces exemples, Uvaṭa nous apprend que cette règle n'est pas aussi générale qu'on pourrait le conclure des termes du sûtra; le redoublement ne peut ainsi avoir lieu après les *ûshmas* que pour la première et la deuxième consonne de chaque ordre (les deux sourdes), et non pour toutes [les consonnes *sparças*] : ऊष्मणः परेषां प्रथमद्वितीयानामेव स्पर्शानां द्विर्वचनमिष्यते। न सर्वेषां।. Ainsi dans (त्रिः स्म) त्रिस्स्म (*Rig-Véda*, X, xcv, 5), on redouble seulement l'*ûshma*, mais non le *m* qui suit : ऊष्मण एव द्विर्वचनं भवति न परस्य. Mais alors que devient le principe ईदृशानामिष्टं, « la règle est désirée pour les choses telles, semblables », c'est-à-dire elle doit s'appliquer à toutes les choses de même nature, ici par conséquent à tous les *sparças*? A cela il répond par un rapprochement qui ne justifie guère le défaut de rigueur du sûtra : « de même que plus haut (chap. IV, 12), dans अघोषोदये (pour अघोषस्पर्शोदये), il y a, sans préjudice pour la clarté, ellipse de स्पर्श, de même ici nous suppléons son déterminatif अघोष ». Il dit ensuite que les autres çâstras confirment la restriction qu'il apporte au sûtra, et il cite en preuve l'axiome que voici : शरः खय इति, « il y a redoublement des [consonnes nommées] *khay*, quand elles suivent une [des consonnes nommées] *çar*. » (Voy. खय् et शर् dans l'index de Pâṇini de M. Böhtlingk.) — Enfin, il ajoute qu'après l'*ûshma h*, le redoublement est facultatif pour toutes les consonnes *sparças* : हकारात्सर्वेषां विभाषया द्विर्वचनमिष्यते; exemples : ब्रह्म। ब्रह्मम्। ब्रह्ज्ञा। ब्रह्न्ना।.

Les contre-exemples suivants montrent que la règle ne s'applique pas à des consonnes autres que les *sparças* : अप्रवः। बह्वः। अक्षाः। प्रस्वः। कृपासु.

II. Sûtra 7. नावसितं... — Commentaire : न खलु पदावसाने वर्तमानं रेफात्परं व्यंजनं क्रामति, « mais la consonne qui suit *r* ne se redouble pas, quand elle se trouve à la fin d'un mot ». L'adverbe खलु s'emploie habituellement ainsi dans les oppositions négatives, avec ou sans तु : la glose des sûtras 10 et 11 commence par न तु खलु.

Exemples : दर्त् (*Rig-Véda*, I, CLXXIV, 2); वर्क् (I, LXIII, 7).

II. Sûtra 8. न रेफः... — Commentaire : रेफश्च न क्रामति । अर्द्धं वीरस्य । नैतदुदाहरणं युक्तं । न परक्रमोपधेत्यनेनैव सिद्धत्वात् । इदं तर्हि युक्तं यत्र परक्रमः प्रतिषिध्यते । दर्त् । वर्क् इति । अप्राप्तप्राप्त्यर्थं ।. Le scoliaste cite d'abord pour exemple celui qu'il a déjà donné au sûtra 4 (*arddhaṁ*, etc.); mais, ajoute-t-il, « cet exemple n'est pas convenable; car un des prochains sûtras nous apprendra qu'on ne doit point redoubler la consonne qui précède un redoublement; eh bien! alors, reprend-il, ceux-ci, où le redoublement de la consonne postérieure est interdit (par le sûtra 7), sont convenables (et appropriés au sûtra 8) : *dart, vark*. Ils nous montrent une loi qui ne résulte pas (comme le non-redoublement du *r* de अर्द्धं) d'une autre règle. » — Nous avons déjà vu au chap. I, 18 (note du sûtra 70) un emploi de तर्हि, analogue à celui qu'Uvaṭa fait ici de cette particule, pour marquer une concession et une rectification.

II. Sûtra 9. वोष्मा... — Exemples (bien qu'ils s'appliquent à une règle facultative, mon manuscrit ne les écrit qu'une fois, et sans figurer le redoublement de l'*ûshma* initial) : द्व्यांम्यग्निं (*Rig-Véda*, I, XXXV, 1); श्रोतंति कोशाः (I, LXXXVII, 2); स्यंदंतां कुल्याः (V, LXXXIII, 8).

On ne peut redoubler ni le *s* de सोमः, qui n'est point com-

biné avec une consonne, ni les *h*, précédés d'autres lettres, du contre-exemple suivant : मुद्रा ह्लादुनीवृतः (V, LIV, 3).

II. SÛTRA 10. न तु... — Exemples : 1° *ûshma* suivi d'une voyelle : प्रत्युं अदर्शि (*Rig-Véda*, VII, LXXXI, 1);

2° *ûshma* suivi d'un *ûshma* : यस्सोम सख्ये तवं, dans le *pada* यः । सोमः । (I, XCI, 14). Le scoliaste ajoute : किमर्थमिदमुच्यते, et répond par l'axiome déjà cité au chapitre IV (note du sûtra 36) : त्रयः सकारा मा भुवन्निति.

Contre-exemple montrant que le redoublement n'est interdit que dans les deux cas prévus par la règle : अदृश्रर्यायती (*adarççyâyatî*), dans le *pada* अदर्शि । आ ऽयती । (VIII, XC, 13); आविर्दूतान्कृणुते वर्ष्यांँ३अहं (*varshshyân*) (V, LXXXIII, 3).

II. SÛTRA 11. न पक्रमोपधा... — Le commentaire cite à l'appui de cette règle l'exemple déjà donné au sûtra 5 et le premier exemple du sûtra 6. On ne peut redoubler ni le *l* devant le *b* redoublé, dans उल्बं; ni le *s* de अस्तोत्, si l'on redouble le *t*, en vertu du sûtra 6.

III. SÛTRA 12. सह... — L'épithète पदादिः est un pléonasme ou relative aux sûtras suivants : पदादिग्रहणमुत्तरार्थं. (Voyez la note du sûtra 2 du chap. IV.)

Exemples : 1° *saha* : सहस्तोमाः सहछंदस आवृतः (*Rig-Véda*, X, CXXX, 7);

2° *atihâya* : अतिहायं छिद्रा गात्राणि (I, CLXII, 20);

3° *pavamâna* : यत्र ब्रह्मा पवमान छंदस्यां (IX, CXIII, 6);

4° *yasya* : यस्य छायामृतं (X, CXXI, 2);

5° *tane ca* : अधं स्मा यच्छ तन्वे ३ तने च छर्दिः (VI, XLVI, 12).

Contre-exemple montrant que *ca*, non précédé de *tane*, n'exerce pas cette influence : उतो तदस्मै मध्विच्छक्वात् X, LXXIII, 9).

III. Sûtra 13. दीर्घेण... Exemple : मर्माणि ते वर्मणा छादयामि (*Rig-Véda*, VI, LXXV, 18).

Contre-exemple montrant, 1° que *mâ* n'empêche pas le redoublement : माच्छेव रुमीरिति (I, CIX, 3); 2° que le sûtra n'est relatif qu'au *ch* initial : ऐच्छाम त्वा बहुधा (X, LI, 3). — Pour faire voir que le redoublement a lieu après une brève, il cite de nouveau le premier exemple du sûtra 3.

III. Sûtra 14. संयुक्तं.... — Commentaire : संयुक्तं व्यंजनं दीर्घात्परं न क्रामति शाकलेन विधानेन। व्यंजनग्रहणं छकाराधिकारनिवृत्त्यर्थं ।. Ainsi l'exemple écrit avec redoublement au sûtra 1 : आत्वा रथं, se prononcera, d'après la méthode çâkalyenne : आ त्वा रथं.

Le scoliaste ajoute qu'il faut faire rapporter à ce sûtra l'épithète restrictive पदादिः, et que la méthode çâkalyenne n'interdit pas le redoublement dans l'intérieur d'un mot : पदादिरित्येवानुवर्तते। रात्र्यांश्चिदंधो अतिदेव (*Rig-Véda*, I, XCIV, 7). — Pour montrer que ceci ne s'applique au *ch* que lorsqu'il est combiné avec une autre consonne, il répète, avec redoublement, le premier contre-exemple du sûtra 13.

Nous avons suivi, dans notre traduction, cette première interprétation donnée par Uvaṭa, et suppléé avec lui les ellipses de दीर्घेण et पदादिः; mais il ajoute que ce n'est pas là l'opinion de tous les maîtres : एवमेके। अपरे दीर्घग्रहणं पदादिग्रहणं च नानुवर्तयंति। अविशेषेण सर्वत्र तु शाकलमिच्छंति। « quelques [maîtres expliquent] ainsi [ce sûtra, comme nous venons de le faire]. D'autres n'y font rapporter ni le terme *dîrgha*, ni *pa-*

dâdi, mais veulent [que] la méthode çâkalyenne [du non-redoublement s'applique] sans distinction. » Exemples : आ त्वा रथं । रात्र्यांश्चिदेधः । (voyez plus haut) ; तव त्यत् (VIII, xv, 7) ; यज्ञायथा अपूर्व्य (VIII, LXXVIII, 5).

IV. Sûtra 15. पदांतीयः.... — Exemples : 1° *n'* (du premier ordre) : कीदृङ्ङिंद्रः सुमने, dans le *pada* कीदृङ् । इंद्रः । (*Rig-Véda*, X, CVIII, 3) ;

2° *n* (dental) : अहन्नहिं परिशयानं, dans le *pada* अहन् । अहिं । (III, XXXII, 11).

Contre-exemple montrant, 1° que le redoublement n'a pas lieu après une longue : अर्वाङिहिं (I, CIV, 9) ; वायव्यानारुपयान् (X, XC, 8) ;

2° que la règle ne concerne que des nasales finales : सिनीवाली (II, XXXII, 8).

IV. Sûtra 16. अनादेशे.... — Commentaire : अनादेशे । कस्य । पदांतपदादयोः । अस्मिन्पक्षे द्विर्वचनादि यद्विधानं तत्पदांतादिष्वेव विकारशास्त्रं पदे दृष्टेष्वित्येतां परिभाषामुपमर्द्य सर्वत्र भवतीति विद्यात् । अपि वैकृतानां वर्णानां किं पुनः प्राकृतानां । के पुनर्वैकृताः । ये पदे ऽदृष्टाः । यथा प्रथमास्तृतीयभूता अंतःपाताश्चेत्येवमादयः । « Dans l'absence d'une indication. — De quoi ? — De la fin ou du commencement du mot (c'est-à-dire quand il n'est pas dit que le sûtra ne s'applique qu'à des lettres finales ou initiales, voyez plus bas, sûtra 23), les règles qui, dans ce chapitre, sont relatives au doublement, etc., qu'on sache qu'elles s'appliquent partout (même à l'intérieur des mots), effaçant le précepte (qui dit, chap. II, 2), que la théorie des changements n'est que pour les fins et les commencements de mots qui sont vus dans le mot [sous la forme primitive]. [Elles s'étendent] même aux [lettres] modifiées, à plus forte raison aux lettres primitives [telles qu'elles se trouvent naturelle-

ment dans le mot non modifié]. — Quelles [lettres] modifiées ? — Celles qui n'existaient pas dans le mot : comme, par exemple, les premières devenues troisièmes (chap. II, 4), les lettres intercalées (chap. IV, 6 et 7), etc. »

V. Sûtra 17. अभिनिधानं.... — Nous passons à une nouvelle section (अभिनिधानमित्यधिकारः), relative à un affaiblissement de son de certaines consonnes en tête d'un groupe. Le terme अभिनिधानं, et surtout le participe अभिनिहित, nous sont déjà connus, je ne dirai pas dans un sens, mais dans un emploi différent; nous les avons vus, au chap. II, 13 (voyez les notes des sûtras 34 et suiv.), appliqués à l'absorbtion d'*a* après les diphthongues *o*, *e*. Le rôle de ces termes techniques au chapitre VI, n'est ni moins naturel, ni moins conforme à la valeur propre des éléments dont ils se composent; ils expriment toujours une *déposition*, une perte, par suite d'approche et de contact. — संवृणो n'est point dans le dictionnaire de M. Wilson, mais s'explique aisément par le sens verbal de वृ, précédé de सं. — Nous avons déjà trouvé कृतसंहित (combiné avec l'*a* privatif) au chap. IV, 7. Uvaṭa interprète ici le mot par la glose suivante : संहिताकार्येषु कृतेषु पश्चाद्भवतीत्यर्थः, « ce terme signifie qu'on fait l'*abhinidhâna*, après qu'on a fait les opérations du *sandhi*. »

Exemples : 1° *sparça* initial : अ॒र्वाग्दे॒वा अ॒स्य (*Rig-Véda*, X, cxxix, 6); उप॑ मा॒ षड् द्वाद्वा॑ (VIII, lvii, 14); यदे॑वा अ॒दः सलि॑ले (X, lxxii, 6); पु॒रू यो दग्धासि॑ (V, ix, 4); अ॒ब्द्या चि॑त् (V, liv, 3);

2° semi-voyelle initiale : उ॒ल्कामि॑व (X, lxviii, 4); द॒धिक्रा॒व्णः (IV, xl, 1).

Contre-exemples où il n'y a pas lieu à l'*abhinidhâna*, parce que la consonne initiale du groupe est, 1° un *âshma* : ब्रह्म विष्णुः स्म, पृश्निः;

2° un *r* : अर्चंत्यर्कमर्किणः (I, x, 1);

3° parce qu'elle n'est pas suivie d'une consonne *sparça* : अयाया प्रवः प्रवं: (VIII, L, 17); अध्वानंयद्दीरता (VI, XVIII, 10); सिनीवाल्यै जुहोतन (II, XXXII, 7); वव्रिवांसं महीरपः (IX, LXI, 21).

Comme l'*abhinidhâna* affaiblit l'articulation, mais ne la détruit point, il est impossible aux manuscrits de le figurer par l'orthographe, et ils laissent nécessairement à l'enseignement oral le soin de le représenter par la prononciation.

Au sujet de कृतसंहितानां, Uvaṭa fait la réflexion suivante : कृतसंहितग्रहणं यथयामीति असंयुक्ते अभिनिधाने तृतीयाश्रवणार्थं, « l'expression *ayant le sandhi fait* a pour objet la non-audition des troisièmes (par exemple de *d* pour *t*), en cas d'*abhinidhâna*, non combiné [c'est-à-dire çâkalyen], comme dans यथयामि (VIII, L, 6) »; voyez sûtras 23 et 24.

Si je comprends bien cette observation, et plus bas (sûtra 24) le sûtra qui caractérise l'*abhinidhâna* çâkalyen, cette scolie veut dire que कृतसंहितानां distingue l'affaiblissement ordinaire, qui est précédé du sandhi et ne le détruit pas, du çâkalyen, qui dissout plus ou moins la combinaison et introduit entre les consonnes combinées une pause dont il est parlé plus bas.

V. Sûtra 18. अपि... — Si j'ai bien lu la transcription de M. Pertsch, les manuscrits de Berlin auraient वा, au lieu de च, ce qui ferait de ce sûtra une règle facultative. Le commentaire confirme la leçon du manuscrit de Paris.

Exemples : वाक् (*Rig-Véda*, I, CLXIV, 45); विट् (I, LXXII, 8); यत्; त्रिटुप् (X, XIV, 16).

VI. Sûtra 19. अंतःस्थाः... — Le scoliaste emploie pour l'*abhinidhâna* le verbe अभि-नि-धा, comme il faisait au ch. II pour l'*abhinidhâna-sandhi* : अंतःस्था अभिनिधीयंते. — « Même nasalisées » signifie « nasalisées ou non », अस्ता अपि स्ता अपि.

Exemples : वय्यॅय्युतं (*Rig-Véda*, II, XXV, 2) ; इमँल्लोगं (X, XVIII, 13); अंगांदंगाल्लोमः (X, CLXIII, 6); तँव्वो दस्ममृंतीषहं (VIII, LXXVII, 1). — Dans ces exemples, la semi-voyelle est redoublée en vertu des sûtras 7 et 10 du chapitre IV (3 et 4).

VI. SÛTRA 20. लकारः... — Exemples : नारायांसो न ज्ञल्हवः (*Rig-Véda*, VIII, L, 11); वनंस्पते शतवल्शः (III, VIII, 11).

Le scoliaste répète ensuite comme contre-exemples, c'est-à-dire pour qu'on les prononce sans se conformer à la méthode çâkalyenne, à savoir, sans affaiblissement ni solution, les deux mots ज्ञल्हवः et शतवल्शः

VI. SÛTRAS 21 et 22. खकारे... — रपशतेः... — Le scoliaste supplée pour ces deux sûtras l'instrumental शाकलेन. Il ne paraît pas donner à वा, dans le sûtra 22, le sens de règle facultative.

Exemples : 1° *khyâti* : अकृष्यंदेवः (*Rig-Véda*, IV, XIV, 1);

2° *rapçati* : विरुपशी गोमंती मही (I, VIII, 8).

Comme au sûtra 20, les deux exemples sont répétés, pour qu'on les prononce sans affaiblissement.

VII. SÛTRA 23. पदांतीयाः... — Le *m* est, dans l'alphabet, le dernier des sparças; अवरे मकारात् est expliqué par la glose connue मकारं वर्जयित्वा. — Il y a toujours ellipse de शाकलेन.

Exemples : 1° devant *y* : यद्यामि तदा भंर, dans le *pada* यत्ऽ यत्। यामि। (*Rig-Véda*, VIII, L, 6, déjà cité au sûtra 17);

2° devant *r* : तदूसंभो नासत्या, dans le *pada* तत्। रासभः। (I, CXVI, 2);

3° devant *v* : यान्वो नरो देवयंतः, dans le *pada* यान् । वः । (III, VIII, 6) ;

4° devant un *âshma* : दध्यङ् हं मे (I, CXXXIX, 9) ; अर्वाक् प्रकाविंव (II, XXXIX, 3) ; शर्मन्स्याम (I, LI, 15).

Contre-exemples pour montrer, 1° que ce sûtra ne concerne que les vraies finales : त्वं तान्त्सं, dans le *pada* तान् । सं । (II, I, 15) : ici la règle ne s'applique pas à *t* devant *s*, parce que c'est une consonne intercalée (voy. chap. IV, 6), et non la finale naturelle d'un mot : अत्रांत :पातलक्षपास्य तकारस्य न भवति । अपदांतत्वात् । ;

2° qu'il faut que cette finale soit devant une consonne qui naturellement, et non par l'effet du *sandhi*, commence un mot : उद्वेति सुभगः, pour उत् । उ । एति । (VII, LXIII, 1) : il n'y a point ici d'*abhinidhâna* pour le *d* qui précède *v*, parce que c'est *u* (et non son substitut *v*) qui est l'initiale primitive : अत्र उकारस्य पदादित्वात्पूर्वस्य न भवति ;

3° que le *m* fait exception : समृक्षी श्वशुरे भव (X, LXXXV, 46).

VII. Sûtra 24. असंयुक्तं . . . — Commentaire : लकार उष्मस्वपि शाकलेनेत्येवमादि यदनुक्रांतं शाकलं तदसंयुक्तं भवतीति वेदितव्यं । उक्तान्येवोदाहरणानि । « Ce qui a été exposé, depuis le sûtra 20 : *lakâra ushmasvapi çâkalena*, comme çâkalyen [comme se prononçant d'après la méthode çâkalyenne], il faut savoir [que cela est] non combiné. Les exemples ont été donnés [pour chaque sûtra en particulier]. » On désirerait ici une explication un peu moins laconique que celle dont se contente le scoliaste. Voici, je crois, quel est le sens. Il y a deux sortes d'*abhinidhânas*, s'appliquant tous deux aux groupes de consonnes, tant à ceux qui sont l'effet naturel du *sandhi*, qu'à ceux que produit le *krama* : d'abord l'*abhinidhâna* pur et simple, tel que le définit le *Prâtiçâkhya*, au sûtra 17 (ch. VI,

5); puis l'*abhinidhâna* d'après la méthode çâkalyenne, c'est-à-dire avec division du groupe (ce qui peut avoir lieu de deux façons, soit par l'insertion d'une pause entre les consonnes dont le groupe se compose, soit par un affaiblissement, allant presque jusqu'à l'effacement, de la consonne initiale). Cette interprétation ne ressort pas seulement du présent sûtra, mais encore, d'une part, du terme *vicheda* « division », que nous trouverons plus bas (chap. VI, 13, sûtra 47), employé comme synonyme de l'*abhinidhâna* çâkalyen; et, d'autre part, de ce qui sera dit plus loin du *dhruva*, de ce son qui suit l'*abhinidhâna* sonnant, et marque un intervalle entre les deux consonnes, une solution de continuité presque insensible. Au reste, l'*abhinidhâna*, même non çâkalyen, suppose toujours, ce me semble, qu'on relâche un peu la connexion, et qu'on fait suivre la consonne initiale, pour en marquer l'adoucissement, d'un léger son ou rudiment de voyelle, qui sera aussi imperceptible que l'on voudra, mais qui n'en forme pas moins une petite pause entre les consonnes combinées. Le mot *çâkalaṁ* (sous-entendu *vidhânaṁ*) convient bien à marquer une séparation. Çâkala est, comme nous l'avons dit, l'auteur de cette analyse ou solution de continuité par excellence qu'on nomme le *pada-pâṭha*.

VII. Sûtras 25 et 26. तत्... — वा... — Le sûtra 25 est une exception au sûtra 23, restreinte facultativement par le sûtra 26. — तत्र est expliqué par न खलु शाकलं वेदितव्यं, et अनेकाक्षरांत्याः par l'ellipse de स्पर्शाः, servant de sujet à शाकलमापद्यंते, « produisent le *çâkala*, y donnent lieu ».

Exemples : 1° *su*, combiné, comme second *padya*, avec un monosyllabe : अप्स्वग्ने सधिष्टवं, dans le *pada* अप्ऽसु । अग्ने । (*Rig-Véda*, VIII, xliii, 9);

2° *su*, combiné avec un *padya* antécédent, de plus d'une syllabe : वाजमर्वत्सु पय उस्रियासु, dans le *pada* अर्वत्ऽसु (V, lxxxv, 2).

Contre-exemple servant à montrer que le sûtra 26 n'est relatif qu'à *su* combiné avec un *padya* non monosyllabique, et à confirmer encore, par conséquent, le sûtra 25 : हृत्सु क्रतुं वरुणो अप्स्व ऽग्निं, dans le *pada* हृत्ऽसु... । अप्ऽसु । (V, LXXXV, 2). Ce passage fait suite, dans le Véda, à l'exemple précédent; une seule et même stance nous offre les deux combinaisons dont parlent les deux sûtras.

VIII. Sûtra 27. सर्वत्र... — L'adverbe सर्वत्र, « partout », est interprété par पद्ये चापद्ये च, « devant un *padya* ou un non *padya* ». — L'accusatif शाकलं, précédé du sujet एके (sous-entendu आचार्याः), s'explique par l'ellipse du verbe इच्छंति, « désirent, veulent ». La particule disjonctive वा, que le commentaire se dispense généralement de commenter, est ici traduite par विभाषा (विभाषाशाकलं, « le *çâkala* d'option, le *çâkala* facultatif »).

Il importe de bien distinguer le sens de करणं et de स्थानं, deux mots qui reviennent souvent dans les chapitres relatifs aux vices de la prononciation. Le premier désigne la facture, la manière de production, la nature d'articulation de la lettre : les *sparças*, les *ûshmas*, etc., diffèrent entre eux quant au *karaṇam*. Le second marque la place de production, l'organe : les gutturales, les dentales, les labiales, etc., diffèrent entre elles quant au *sthânam*. Uvaṭa explique le premier par la glose suivante : क्रियत इति करणं प्रयत्नः । वर्णात्मगुणतत्त्वता, « [quand une chose] est faite, il y a facture, effort (mode de production); [*karaṇam* signifie] ce en quoi consiste l'essence de la qualité propre de la lettre ». Les abstractions sont accumulées avec une singulière abondance dans le composé qui termine cette glose.

La reprise de वा, déjà exprimé au sûtra précédent, est pour montrer, nous dit le scoliaste, qu'il ne s'agit plus (uniquement) de *sparças* terminant des *padyas* non monosylla-

biques : वात्वनेकाक्षरांत्या इति प्रकृते वाग्रहणे पुनर्वाग्रहो ऽनेकाक्षराधिकारनिवृत्त्यै.

Exemples : 1° différence de mode d'articulation (*karaṇam̃*) : सकृत्सु नः, dans le *pada* सकृत् । सु । नः । (*Rig-Véda*, X, XXXIII, 3) : le groupe se compose de deux dentales, dont l'une est *sparça* et l'autre *ûshma;* le *karaṇam̃* diffère, mais non le *sthânam̃;*

2° différence d'organe (*sthânam̃*) ; ग्रब्भां (VII, XXXIV, 16) : combinaison de deux *sparças*, d'une labiale et d'une palatale ; यट्टिंहिं, dans le *pada* यत् । बंहिं । (V, LXII, 9) : combinaison de deux *sparças*, d'une dentale et d'une labiale.

3° différence d'articulation et d'organe (*karaṇam̃* et *sthânam̃*) : ग्रप्स्वंग्ने (exemple cité au sûtra 25) : combinaison d'une labiale *sparça* avec un *ûshma* dental, suivi, par l'effet du sandhi, d'une semi-voyelle labiale ; नृषद्वरसत्, dans le *pada* नृऽसत् । वरऽसत् । (IV, XL, 5) : combinaison d'une dentale *sparça* avec une semi-voyelle (*antaḥsthâ*) labiale.

Contre-exemples dans lesquels la solution çâkalyenne ne peut avoir lieu, parce qu'il y a, entre les éléments du groupe, identité d'articulation et d'organe : तन्नद्ग्निः (VIII, XXXIX, 4) ; यन्नें यमं (X, LVIII, 1).

VIII. Sûtra 28. प्रथमे... — Exemples : सम्यक्स्वंति (*Rig-Véda*, IV, LVIII, 6) ; ग्रर्वाग्रथं विप्रववांरं (VI, XXXVII, 1) ; प्रत्यङ्विप्रवं स्वः (I, L, 5).

VIII. Sûtra 29. स्पर्शाः... — Nous avons déjà dit quelques mots des *yamas* ou jumelles, au chap. I, 10 (sûtra 48). Le *Prâtiçâkhya*, comme nous le verrons dans plusieurs des sûtras suivants, les considère moins comme s'ajoutant que comme se substituant aux consonnes *sparças* (non nasales)

qui sont combinées avec des nasales. Je ne sais si je m'explique bien cette théorie, que l'enseignement oral pourrait seul faire comprendre nettement; mais il me semble que ces *yamas*, qui remplacent les *sparças* dans la combinaison dont parle le texte, consistent dans un son nasal qui, joint, selon la nature de la consonne initiale, à un commencement d'articulation palatale, dentale, etc., précède le groupe et prélude en quelque sorte à sa prononciation, mais en y adhérant si étroitement qu'il ne fait qu'un avec lui, et, comme nous le verrons plus loin, ne modifie pas la durée de l'articulation. Le nom de *yama* « jumelle », vient, je suppose, de l'association des deux articulations nasales, dont l'une termine naturellement le groupe, et dont l'autre, par une influence rétroactive de cette finale, est attirée en tête [1]. Les *yamas* ne sont point énumérés dans l'alphabet. On pourrait être tenté de croire qu'il y en a autant que de *sparças* non nasals, c'est-à-dire, vingt; mais le scoliaste nous apprend qu'il n'en existe que quatre. Il serait naturel qu'il y en eût cinq, un pour chaque ordre. A en juger par les exemples que cite le commentaire et que nous donnons plus bas, il n'y en aurait pas pour les cérébrales; peut-être aussi l'un des quatre sert-il en commun pour les dentales et les cérébrales. Le pronom *svân* signifie « de leur ordre, de leur organe » (nous l'avons déjà vu dans ce sens), et il est employé dans le sûtra pour nous faire entendre qu'un *yama* répond à tout un ordre de *sparças*. Voici le texte et la traduction de la glose relative à *svân* : je crois que les détails où je viens d'entrer pourront aider à en éclaircir le sens; mais j'avoue en même temps que ce passage me laisse des doutes, surtout quand je le compare à la glose du sûtra 49 du ch. I : स्वानिति किमर्थमुच्यते । संज्ञाप्रकरणे चतस्रोऽतः-स्या यष्टा ऊष्माणा इति वर्णाः कृतसंख्या निर्दिश्यंते । न तया यमाः ।

[1] Cependant on pourrait conclure d'une glose du sûtra 32 que c'est plutôt la consonne *sparça* et le *yama* qui le remplace, qui sont considérés comme lettres jumelles, l'une par rapport à l'autre.

तस्मादिह स्पर्शा यमाननुनासिका उच्यमाने विंशतित्वात् स्थानिनामादेशानामपि यमानां विंशतित्वप्रसंगः। स मा भूत्। चतुर्णामिव यमानां प्रथमाः प्रथमं। द्वितीया द्वितीयं। एवमा पंचमादाषयेरन्नित्युच्यते। « Pourquoi ce mot *svân* (siens, propres, du même ordre qu'eux)? — Dans le chapitre des dénominations (qui est le chapitre I), les lettres ont été énumérées et comptées en ces termes : quatre semi-voyelles, huit *ûshmas*, etc. (chap. I, 2). Les *yamas* n'ont pas été comptés ainsi (ils sont seulement nommés au chap. I, 10). Aussi, quand il est dit (dans le texte du présent sûtra) : les *sparças* non nasals [produisent] des *yamas*....., on est naturellement porté à induire de ce que les [*sparças* non nasals] qui ont la place (et la cèdent aux *yamas*) sont au nombre de vingt, que les *yamas*, leurs substituts, doivent être également au nombre de vingt. Pour que cette induction n'ait pas lieu, il est dit ici [par l'emploi même de *svân*, qui signifie de même ordre, de même catégorie] : que, des quatre *yamas*, les *sparças* du premier ordre produisent le premier, ceux du second le second, et ainsi de suite jusqu'au cinquième » (voyez la fin de la note du sûtra 32). Pour que आ पंचमात् concorde avec चतुर्णां, il faut entendre « jusqu'au cinquième exclusivement ». J'ai dit plus haut comment j'essayais de m'expliquer qu'il n'y ait que quatre *yamas* pour les *sparças* des cinq ordres.

Exemples de groupes (des divers ordres) pour lesquels il y a lieu de substituer, par la prononciation, des *yamas* aux *sparças* (l'orthographe, au moins dans mon manuscrit, ne représente pas cette substitution) :

1° पलिक्नीः (*Rig-Véda*, V, II, 4); चख्नथुः; परिंग्मन् (IV, XLIII, 6); वृत्रंघ्ने परिं (IX, XCVIII, 10);

2° निंदो यत्रं मुमुच्महे (IX, XXIX, 5); परिंङ्मानमिव (I, CXXVII, 2);

4° आत्मेव वातः (I, XXXIV, 7); अमंघ्नादन्यं (I, CXIII, 6): वआ सूनो (VI, XIII, 6); आ ते दात्रंणि दध्मसि (VIII, XCI, 20);

5° आप्रांनं ीर्वं (X, CXIV, 7); गृभ्णामि ते (X, LXXXV, 36).

Les exemples ne sont en nombre complet que pour le premier et le quatrième ordre, où ils nous offrent toute la série des *sparças*. Ceux du cinquième ordre, comme je l'ai déjà dit, manquent absolument.

Contre-exemples où il n'y a pas lieu à cet emploi des *yamas*, 1° parce que la consonne combinée avec la nasale n'est point *sparça* : स्तो हि ब्रह्मा (VIII, XXXIII, 19); दधिक्राव्णां : (IV, XL, 1);

2° parce qu'elle est nasale : ग्रवाङ् नंरा (VII, LXXXII, 8); सग्मां तपंति (I, CV, 8);

3° parce que la lettre qui suit la consonne *sparça* n'est point *sparça* : उपस्थाँ एकां (I, XXXV, 6) : ici les *sparças p, th, k* sont suivis de voyelles;

4° parce qu'elle n'est point nasale : यद्वेहिंसं (V, LXII, 9) : le *d* est suivi d'un *b*.

IX. SÛTRAS 30 et 31. न स्पर्शस्य.... — न.... — Le scoliaste se contente de répéter les mots du texte sans les expliquer. उष्मप्रकृतेः signifie « ayant pour origine, pour forme primitive un *ûshma* ». (Voy. chap. IV, 5.) Nous retrouverons plus loin प्रकृति, employé comme mot simple, dans un sens analogue.

Exemples : 1° pour appliquer le sûtra 30 : प्रदोधुवच्छ्मश्रुषु, dans le *pada* दोधुवत् । श्मश्रुषु । (*Rig-Véda*, II, XI, 17);

2° pour appliquer le sûtra 31 : घनेवं वज्रिञ्छयिहि, dans le *pada* वज्रिन् । श्यिहि (I, LXIII, 5).

IX. SÛTRAS 32 et 33. यमः... — श्रुतिः... — L'instrumental प्रकृत्या sert de régime à सदृक्, qui est synonyme de सरूपः. Le sûtra 32 est expliqué par la glose suivante : यस्य

यमापत्तिरुच्यते तत्सदृपो भवतीत्यर्थः, « [le *yama*] est semblable à la [consonne *sparça*] pour laquelle est dite la production de *yama* », c'est-à-dire qui, d'après le sûtra 28, doit être remplacée par un *yama*, et qui en est l'origine, en même temps que l'initiale naturelle et primitive du groupe. Ainsi, ajoute le scoliaste, dans पलिक्नीः, le *yama* est semblable au *k*, dans अग्मन् (*Rig-Véda*, I, CXXII, 7), au *g*; dans जघ्नयुः (VII, XCIX, 3), au *gh*; dans परिज्मानं (I, CXXVII, 2), au *j*; dans अप्रस्वतीः (X, XLII, 3), au *p*.

Tout ceci est assez vague; mais le sûtra 33 explique, en retournant la comparaison, en quoi consiste surtout la similitude: elle est relative à la durée de l'articulation (voy. chap. I, 7, sûtra 34; je dis « surtout », parce qu'il va sans dire qu'il y a aussi ressemblance pour l'organe, pour la nature de l'articulation). Le scoliaste commente ainsi le sûtra 33: अथवा यमोच्चारणेन समानकाला मुखेभवा श्रुतिरस्ति । यया यमस्तद्रूपो लक्ष्यते । पलिक्नीः । यज्ञस्य । गृभ्णामि ते । « ou bien le son, l'articulation qui se produit dans la bouche (le *sparça* primitif) est de même durée que la prononciation (nasale) du *yama*; [la jumelle] est définie, semblable au son avec qui elle est jumelle. » La seconde proposition de cette glose est générale et réciproque. L'instrumental यया, se rapportant à श्रुतिः, est régi par l'idée de similitude contenue dans यमः, et le composé तद्रूपः est au masculin par une attraction, facile à expliquer, qui le rattache à यमः. Des trois exemples qui terminent la glose, le premier et le troisième ont déjà été cités; on rencontre le second dès la première stance du *Rig-Véda*. — On peut trouver bizarre cette similitude ainsi retournée, où ce n'est plus la consonne primitive, mais son substitut qui sert de terme de comparaison. Uvaṭa la justifie en nous disant, si je comprends bien son raisonnement, que les *sparças* qui peuvent figurer dans les groupes dont il est question étant au nombre de vingt, et les *yamas* nasals au nombre de quatre, il est naturel qu'on prenne pour terme de comparaison le plus petit des deux

nombres : यस्मायामा अनुनासिकस्थानाश्चत्वारः संतो विंशति स्थानिनां सदृपा लक्ष्यंते । तस्मादिदमुच्यते ।; « cela est dit, parce que les *yamas*, qui ont le rôle de nasales, sont définis, eux qui sont au nombre de quatre, comme semblables aux vingt [*sparças*] qui ont la place (c'est-à-dire qui figurent primitivement dans le mot) ». (Voyez, dans la note du sûtra 29, la glose relative à स्वान्.) — Au sujet de अनुनासिकस्थाना:, comparez le sûtra 41 et la note des sûtras 36 à 38.

X. Sûtra 34. अनन्यः...— Commentaire : यमः प्रकृत्याश्रयाणि कार्याणि लभत इत्यर्थः । तस्मादुप ध्मातेव धमंतीत्यत्र सोष्मा तु पूर्वेण सहोच्यते सकृदिति दकारेण सहोच्यते यमः । « Le *yama* prend les fonctions relatives à la *prakṛiti* (c'est-à-dire à la lettre primitive qu'il remplace) », en d'autres termes, les règles qui s'appliquent à la lettre que le *yama* remplace, s'appliquent aussi au *yama*. « Ainsi, dans l'exemple suivant : उप ध्मातेव धमंति (*Rig-Véda*, V, IX, 5), en vertu du sûtra 2 (chap. VI, 1), qui dit qu'une aspirée, d'après les lois du *krama*, se prononce une seule fois, avec l'antécédente de son ordre (उप ड्मातेव), le *yama* se prononcera une fois avec un *d*. » — Le scoliaste n'analyse ni n'explique प्रत्ययार्थ :; seulement nous voyons, par l'ensemble de la proposition, qu'il entend par ce mot « l'objet, la fonction, le rôle du *yama* ». Le terme *pratyaya* signifie en grammaire « affixe »; dans le *Prâtiçâkhya*, il est ordinairement synonyme de *udaya*, « ce qui vient après, conséquent, lettre suivante ». Désigne-t-il ici la jumelle par sa qualité de lettre ajoutée, substituée, *succédant* à la lettre primitive? — Au lieu de प्रत्ययार्थ :, je lis dans la transcription de M. Pertsch : प्रकृत्यर्थे. Cette leçon, qui suppose l'ellipse du sujet यमः, ne change rien au sens total de l'axiome, tel que l'explique le commentaire : « [Le *yama*] n'est pas autre que la *prakṛiti* (c'est-à-dire que la lettre primitive), dans la fonction de la *prakṛiti* », il a

le même rôle qu'elle, il est soumis aux mêmes lois. Je me suis demandé si l'on ne pourrait pas, en gardant du reste la leçon de Paris, lui donner la désinence de la leçon de Berlin प्रत्ययार्थे. Cela nous permettrait de laisser à *pratyaya* le sens qu'il a généralement dans le *Prâtiçâkhya*, celui de « lettre conséquente » : « [le *yama*] ne diffère pas de la *prakṛiti*, dans sa fonction de lettre conséquente ». L'axiome ainsi modifié s'applique bien à l'exemple cité par Uvaṭa et au *varṇakrama* en général. — On pourrait aussi, sans faire de changement, considérer le mot comme un composé possessif, qui signifierait : « ayant la fonction de lettre conséquente, en tant qu'il a le rôle de lettre conséquente ». J'ai cru devoir suivre, dans ma traduction, le sens plus étendu que paraît adopter le scoliaste.

X. Sûtra 35. न... — Voyez ce qui a été déjà dit de la *svarabhakti* au chap, I, 7. — La *svarabhakti* ne détruit pas la connexion, ni les lois auxquelles les groupes de consonnes sont soumis : न खलु संयोगकार्याणि स्वरभक्तिर्विहंति. Ainsi, malgré l'intervalle de la *svarabhakti*, la consonne qui suit *r* se redouble, en vertu du sûtra 4 : स्वरभक्तिव्यवाये ऽपि परं रेफात्क्रागति. Exemple : या सुंजूर्णिः श्रेणिः सुमन्त्रांपिर्द्रदेवंत्तुः (*Rig-Véda*, X, xcv, 6).

Ce sûtra et les suivants, et les termes employés dans le commentaire (व्यवाये, आगमः, voy. la note du sûtra 36), rendraient peut-être préférable, pour *svarabhakti*, si *svara* se prêtait bien à ce sens, la signification étymologique de « partage du son », à celle que j'ai indiquée, entre parenthèses, dans la traduction du chap. I, 7.

X. Sûtras 36-38. यमात्... — उष्मा... — वर्जयेत्... — Pour bien comprendre cette théorie de Gârgya (voy. ch. I, 3, note des sûtras 15 et 16), il faudrait entendre prononcer les groupes en question ; car l'écriture ne peut point figurer ces

insertions nasales. Le scoliaste ajoute, en apposition à *svarabhakti*, le terme *âgamaḥ* : नासिकास्थानः स्वरभक्तिरागमो भवति। नासिकास्थान उष्मागमो भवति ।.

Exemples : 1° pour les *yamas* en général (sûtra 36) : पलिंक्रीरित् (*Rig-Véda*, V, II, 4) ; परिंइमानमिव (I, CXXVII, 2) ;

2° pour les *yamas* aspirés : अमंग्धादन्यं (I, XCIII, 6) : l'*ûshma* nasal serait, d'après notre alphabet, un *anusvâra*.

Les manuscrits de Berlin ont, à ce qu'il paraît, à la fin du vers, तां, au lieu de तं. Uvaṭa reproduit le masculin dans sa glose, et le fait rapporter à *ûshmâ* : तमूष्माणं वर्त्तयेत्. Il répète, pour qu'on le prononce sans cette insertion, l'exemple : अमंग्धादन्यं.

XI. Sûtra 39. नाढः... — Il s'agit ici de l'espèce d'*abhinidhâna* qui consiste à diviser un groupe. Cette division se marque et se mesure par un son, sans doute muet, inséré entre les consonnes (आगमः), et qui est une sorte de *svarabhakti*, appelée *dhruvam̃*. Cet emploi de *dhruvam̃* vient sans doute de son acception de « *spread, extent* ». Le même mot désigne, en astronomie, une certaine *distance* déterminée; en poésie, un refrain qui *s'insère entre* les stances.

Ce sûtra se divise, comme on le voit dans la traduction, en trois petites propositions; le premier *tat* est le sujet de la seconde; le suivant tient, dans le composé auquel il appartient, la place d'*abhinidhâna* (अभिनिधानकालस्थानं). — L'ellipse de « sonnant » (« composé de consonnes sonnantes, affectant des consonnes sonnantes, ») est indiquée par le sûtra suivant, et suppléée par le scoliaste : घोषवतो ऽभिनिधानात्. — Emploi cité de ध्रुवं, chap. VI, 12.

Exemples (groupes de sonnantes) : अर्वाग्देवा : (*Rig-Véda*, X, CXXIX, 6); यद्देवा यद् : (X, LXXII, 6).

XI. Sûtra 40. अश्रुति... — La différence établie par ce

sûtra est fondée sur la nature même des sourdes et des sonnantes. La consonne sourde est plus apte à clore et a moins besoin, pour s'articuler, d'un prolongement de son; la sonnante ne peut guère faire sentir son adoucissement d'articulation qu'en s'appuyant sur une voyelle, ou du moins sur quelque rudiment de voyelle, comme celui qu'on appelle *dhruva*.

Exemples (groupes de sourdes) : वाक्पतांगाय; यत्रे यमं (*Rig-Véda*, X, LVIII, 1).

XI. Sûtras 41 et 42. नासिकास्थानं..... — अतः स्थाया:... — Comme les nasales et les semi-voyelles participent de la nature des voyelles, on s'explique que le *dhruva* qui les suit soit un prolongement du son qui leur est propre.

Exemples : 1° groupes de nasales : अर्वाङ् नंरा: (*Rig-Véda*, VII, LXXXII, 8); तन्मे जुषस्व (VII, XCIX, 7);

2° groupes de semi-voyelles : यँय्यँय्युजं (II, XXV, 2); वयँव्वयं ते (X, XXII, 12); तँव्वों दस्मं (VIII, LXXVII, 1); पर्व्वतश्चित् (V, LX, 2); इमँल्लोगं (X, XVIII, 13). (Voyez, au sujet de ces redoublements, le sûtra 7 du chap. IV, 3, et le sûtra 4 du ch. VI, 2.)

XII. Sûtra 43. व्याळे... — Le commentateur se contente de suppléer l'ellipse de आचार्यस्य et de भवति, et d'ajouter, ce qui va sans dire, que l'adverbe सर्वत्र est pour nous faire comprendre qu'il ne s'agit plus uniquement des semi-voyelles, dont il est question au sûtra précédent : सर्वत्रग्रहणमंतःस्थाधिकारनिवृत्त्यर्थं. — Il cite, pour qu'on y applique la méthode de Vyâḷi, et qu'on les prononce sans *abhinidhâna*, les exemples déjà employés : उपद्रमतिव। अर्वाग्देवा: ।. Nous verrons dans la note du sûtra suivant quelle est la consonne du groupe pour laquelle Vyâḷi interdit l'*abhinidhâna*.

XII. Sûtra 44. पराक्रमे..... — Exemples, pour servir

d'exercices de prononciation : 1° répétition de la seconde consonne du groupe : गृहत्रतुलब्धं (*Rig-Véda*, X, LI, 1, déjà cité au sûtra 5);

2° groupe précédé d'une voyelle : अर्वाग्देवाः;

3° groupe précédé d'un *r* : पर्शा वर्भारभृत् (VIII, LXIV, 12).

Au sujet de अर्वाग्देवाः, on se demande comment le groupe *ggd* peut servir à la fois pour le sûtra 43 et pour le sûtra 44, c'est-à-dire comme exemple de suppression et de non-suppression de l'*abhinidhâna*. C'est sur le second *g*, répond Uvaṭa, que tombe la suppression dont parle le sûtra 43, tandis que le premier, précédé d'une voyelle, doit être affecté de l'*abhinidhâna*, en vertu du sûtra 43 : कथमिदमुभयत्रोदाह्रियते । लोपे चालोपे च । द्वयोर्गकारयोरुत्तरस्मिन्नभिनिधानलोपः । पूर्वस्मिन्नलोपः । तस्मादुभयत्रोदाह्रियते ।.

XII. Sûtra 45. सवर्णापूर्वस्य... — Le commentaire explique bien nettement विपर्ययः, mais il nous offre peu de secours pour l'intelligence des autres termes du sûtra. L'exemple qu'il cite pour en faire l'application suffit, je crois, pour confirmer, ou au moins rendre très-vraisemblable le sens que j'ai adopté. Il est naturel qu'il n'y ait ni solution, ni adoucissement, quand le groupe se compose de deux consonnes homogènes, et surtout quand il consiste dans la répétition d'une même consonne sonnante.

Voici la glose de विपर्ययः, « le contraire » : कश्च विपर्ययः । अलोप इति प्रकृतः । तस्य विपर्ययो लोपः । « Et quel est ce contraire? — Ce qui précède (c'est-à-dire ce qui est prescrit au sûtra 44) c'est la non-suppression. Le contraire de cela, c'est la suppression. » — Exemple : यदेवा अह (*Rig-Véda*, X, LXXII, 6, déjà cité deux fois).

Les deux génitifs du sûtra se rapportent à संयोगस्य, sous-

entendu; सवर्णपूर्वस्य signifie littéralement : « ayant pour initiale, pour antécédente, une [lettre] homogène »; सहध्रुवस्य (synonyme ध्रुवसहितस्य) doit indiquer, ce me semble, si nous nous reportons aux sûtras 39 et 40, que le groupe se compose de sonnantes; car ce n'est que dans ce cas qu'il serait accompagné, s'il y avait *abhinidhâna*, d'un *dhruva* entendu (voy. le sûtra 40). Cependant le sens de cette seconde épithète est, à ce qu'il paraît, douteux pour le scoliaste; au moins laisse-t-il sans réponse la formule interrogative qui lui sert habituellement à amener un contre-exemple : सहध्रुवस्येति कस्मात्. Au sujet de l'autre épithète, relative à l'homogénéité des lettres, il donne pour contre-exemple le fragment souvent cité : अवाग्दिवाः — Le composé ध्रुवशिष्टे est expliqué par l'addition de विधाने. — J'ai mis une apostrophe devant परेषां, parce qu'il y a अपरेषां dans la glose.

Le commentaire ajoute à son interprétation une double remarque. La première établit que ce sûtra a un caractère de règle obligatoire; car il y a accord entre tous les maîtres, comme on le voit en le rapprochant du sûtra 43 : व्याङः सर्वत्राभिनिधानलोप इति सिद्धे नियमार्थमिदमुच्यते. La seconde nous avertit que l'exception contenue au sûtra 44 se rapporte aussi bien à cette règle générale qu'à l'opinion de Vyâḷi : परक्रमे स्वरेरफोपधे नेत्येवानुवर्तते.

XIII. Sûtra 46. रफात्... — Le scoliaste complète la proposition, en suppléant le verbe जायते, « naît, est produite ». Il emploiera plus bas, dans le commentaire du sûtra 53, ऋकारूपा, comme synonyme de ऋकारवर्णा.

Exemples : यदद्य कर्हि कर्हिचित् (*Rig-Véda*, VIII, LXII, 5); अर्चत्यर्कमर्किणः (I, X, 1, déjà cité au sûtra 17).

Contre-exemples : 1° *r* non précédé d'une voyelle : ग्राव्णां पदं कृणुते अग्निधाने (X, CLXV, 3);

2° *r* non suivi d'une consonne : सुत्रपकृनुं (I, IV, 1).

XIII. Sûtra 47. विछेदात्... — Le commentaire supplée, comme plus haut, ज्ञायते, et il explique विछेदात् par अभिनिधानात्. C'est sans doute l'*abhinidhâna* avec solution du groupe, c'est-à-dire d'après la méthode çâkalyenne (voy. plus haut, chap. VI, 6-8). — En quoi cette *svarabhakti* diffère-t-elle du *dhruva* dont il vient d'être parlé (voy. sûtra 39)? Peut-être avons-nous ici une trace de compilation, comme on peut en remarquer plus d'une dans ce chapitre, et cet axiome, emprunté à quelque autre source que les précédents, ne fait-il que répéter en d'autres termes une même règle. Voyez cependant la note du sûtra 50.

Exemples ou plutôt exercices de prononciation (déjà cités) : अर्वाग्दिवा : । अतवंल्ग्ग : । Dans le premier exemple, l'*abhinidhâna*, d'après la méthode çâkalyenne, se fait facultativement, en vertu du sûtra 27; dans le second, il a lieu en vertu du sûtra 20. — Le scoliaste répète ensuite ces deux mêmes citations, pour qu'on les prononce sans solution ni *svarabhakti*.

Contre-exemples montrant que le sûtra ne s'applique, 1° que devant des *sparças* et des *ûhsmas* : यययामि (voy. sûtra 17);

2° qu'à une combinaison de sonnantes : सम्यक्संवंति (voy. sûtra 27).

XIII. Sûtras 48 et 49. द्राघीयसी... — इतरा... (Sur la différence de quantité de la *svarabhakti*, voyez chap. I, 7.) — Le commentaire explique इतरा par la glose que voici : इतरा । कतरा । या ऊष्मपरा सा तु द्राघीयसीतो ऽपेक्षया इतरा ह्रस्वा । « autre? — quelle? — (Il vient de dire :) celle qui suit un

ûshma est plus longue : par relation à ce texte, *itarâ* signifie *brève.*»

Exemples : 1° sûtra 48 : यद्य कर्हि कर्हि चित् (cité plus haut, au sûtra 46) ; le *h* ne se redouble pas, en vertu du sûtra 10 ;

2° sûtra 49 : वष्यान् (*Rig-Véda*, V, LXXXIII, 3) ; अदृश्यायती (VII, LXXXI, 1) ; le *sh* et le *ç* se redoublent, en vertu du sûtra 4.

Contre-exemple où le *r* n'est pas suivi d'un *ûshma* : अर्चत्यकर्किणः (cité plusieurs fois).

XIV. Sûtra 50. सर्वत्र... — Commentaire : सर्वत्रांतःपदं च नानापदे च रेफाच्च विश्लेदाच्च स्वरभक्तिरभावमेक आचार्या मन्यंते, « quelques maîtres pensent qu'il y a absence de *svarabhakti* partout, c'est-à-dire, dans l'intérieur d'un mot, entre mots divers, après un *r*, après une division (ou *abhinidhâna* çâkalyen).

Exemples : वष्यान् (*varshshyân*, voyez sûtra 10) ; अग्निर्हत्यं (*Rig-Véda*, X, LXXX, 3) ; अर्वाग्देवाः (souvent cité).

Il semblerait résulter du choix du dernier exemple et du terme विश्लेदात्, qui se trouve dans la glose, qu'il y a une différence entre le *dhruva* et la *svarabhakti* qui suivent un *abhinidhâna* : au moins la règle relative au *dhruva* avait-elle une forme absolue, qui ne laissait pas prévoir l'opinion contraire qui est exprimée ici. Le *dhruva* serait-il une pause muette ? la *svarabhakti*, insertion d'un son plus marqué ? — Peut-être aussi pourrait-on s'expliquer cette divergence par une compilation qui aurait laissé subsiter certaines traces de l'origine diverse des axiomes et de leur défaut d'accord primitif.

XIV. Sutra 51. रेफोपधां... — Le participe विद्यमान est, comme l'on sait, un des mots les plus usités pour dire « existant, ayant lieu », et il fait très-naturellement ici opposition à अभाव :

Exemples : कर्हि । अर्चंति ।;

Contre-exemple : अर्वागदेवाः ।.

XIV. Sûtra 52. अक्रांत०.... — Commentaire : अक्रांत ऊष्मा प्रत्ययो यस्याः स्वरभक्तेः तस्याः भावमेक आचार्या मन्यंते । « quelques maîtres admettent l'existence de la *svarabhakti*, dont la lettre postérieure est un *ûshma* non redoublé. » A cause de l'*a* long qui termine प्रत्यया dans le composé, il serait naturel de croire, n'etait la glose (où, pour plus de clarté, le *sandhi* est violé : तस्याः भावं, et qui est confirmée par les sûtras 48 et 49), que le terme qui suit est अभावं.

Exemples : वर्ष (*Rig-Véda*, V, LXXXIII, 10); अदर्शि (voyez sûtra 10); जलहवः (voyez sûtra 20).

Contre-exemples : वर्ष्यान् (*varshshyân*); अदप्रर्यायती (*adarççyâyatî*) : voyez sûtras 10 et 49.

XIV. Sûtra 53. पूर्वोत्त०... — Commentaire : पूर्वस्वरसदृपतां चोत्तरस्वरसदृपतां च स्वरभक्तेरेक आचार्या मन्यंते । न केवलमृकारदृपा स्वरभक्तिर्भवतीत्यर्थः । धूर्षदमित्यूकारदृपा स्वरभक्तिः । बर्हिषद इति इकारदृपा स्वरभक्तिः । « quelques maîtres sont d'avis [qu'il y ait] ressemblance de la *svarabhakti* et avec la voyelle antérieure et avec la voyelle postérieure; la *svarabhakti* n'est pas seulement semblable au *ṛi* (voyez sûtra 46) : voilà le sens. Dans *dhûrshadam̃* (*Rig-Véda*, I, CXLIII, 7), elle ressemble à la lettre *û*; dans *barhishadaḥ* (X, XV, 4), à la lettre *i*. »

XV. Sutra 54. ऊष्मोष्यं... — Exemples : शशः चुरं प्रत्यंचं जगार (*Rig-Véda*, X, XXVIII, 9); प्रत्यङ्क् स्वमतुं यन् (X, XII, 1, voyez chap. IV, 6, sûtra 16); प्रतक्रतुः त्सरत् (VIII, 1, 11); विरुप्शी गोमती मही (I, VIII, 8). D'après l'opinion mentionnée

dans ce sûtra, *ksh*, *ks*, *ts*, *ps*, se prononceraient *kh-sh*, *kh-s*, *th-s*, *ph-ç*. L'écriture, au moins dans mon manuscrit, ne figure pas cette prononciation.

Contre-exemples propres à montrer que ce sûtra ne s'applique pas à des consonnes finales : ऋक्ऽसामाभ्यां (X, LXXXV, 11) ; विराट् सम्राट् (I, CLXXXVIII, 5).

XV. SUTRAS 55 et 56. ख्याती... — ती... — Commentaire du sûtra 55 : ख्यातिर्धातोः ककारयकारयोः स्थाने खकारयकारौ कर्तव्यौ मन्यंत एक आचार्याः । « quelques maîtres pensent qu'à la place du *k* et du *y* de la racine verbale *khyâti*, il faut mettre *kh* et *y*. »

La glose du sûtra suivant ne diffère de celle-là que par la substitution de ख्यातिसदृशेषु नामसु à ख्यातिर्धातोः. — Ainsi expliqués, ces deux axiomes, quand on les rapproche du précédent, qui est relatif au remplacement d'une première par une seconde ou aspirée, signifient, je pense, que l'usage ordinaire est d'effacer, en parlant, l'aspiration de *khyâ*, et de prononcer comme s'il y avait *kyâ*; mais que quelques maîtres veulent qu'on fasse sentir l'aspiration, ce qui ne peut se faire qu'en relâchant un peu la connexion des deux consonnes. On pourrait aussi être tenté de croire que ces sûtras nous apprennent qu'une forme ancienne *kyâ* a été remplacée, de l'avis de quelques maîtres, par la forme *khyâ* [laquelle est devenue la forme dominante et unique]. Mais la première interprétation me paraît ici la seule admissible. — La particule explétive उ est pour la mesure et n'ajoute rien au sens; il n'en est pas tenu compte dans le commentaire.

Pour appliquer le sûtra 55, le scoliaste cite l'exemple अख्यद्देवः (*Rig-Véda*, IV, XIV, 1) ; pour le sûtra 56, il répète ce même fragment, et donne en outre le suivant : सख्ये सखायस्तन्वे तनूभिः (I, CLXV, 11).

J'ai reçu, pendant l'impression de ce sixième chapitre, la

seconde livraison du *Rig-Véda*, que M. Max Müller publie à Leipzig. Elle contient, comme introduction, les chapitres quatre à six du *Prâtiçâkhya*. Je n'ai pas besoin de dire que cette seconde livraison se distingue par les mêmes qualités que la première. Dans un petit nombre d'endroits de ce dernier chapitre, qui renferme certains axiomes très-difficiles à comprendre, nos deux interprétations ne sont point d'accord; mais je vois, avec une grande satisfaction, que ces divergences sont plus rares qu'on ne devait s'y attendre en une matière aussi neuve et aussi délicate. Je n'aurais pu, sans faire sur les épreuves de coûteux remaniements, indiquer, dans mes notes, les points sur lesquels nous différons, ni surtout discuter les motifs que je pourrais avoir, pour ces divers passages, soit de persister dans mon opinion, soit d'y renoncer. Je ne ferai qu'une seule remarque, relative aux sûtras 29 et 33. Dans le commentaire de l'un et de l'autre, स्थानिन् désigne sans doute les *sparças* rangés d'après l'organe et divisés en cinq ordres, et dans la glose du sûtra 29, les adjectifs प्रथम, द्वितीय, पंचम, doivent évidemment se prendre dans leur sens ordinaire de « première, seconde, cinquième » consonne de l'ordre. Ces modifications changent nécessairement l'ensemble du sens des deux scolies.

NOTICE

DES MANUSCRITS ZENDS DE LONDRES ET D'OXFORD,

PAR M. E. BURNOUF.

M. Burnouf, après avoir publié, en 1833, le premier volume de son *Commentaire sur le Yaçna*, partit pour l'Angleterre pour examiner les manuscrits du Zend-Avesta que possèdent les bibliothèques de Londres et d'Oxford, avant de

commencer la publication du second volume, qui était déjà prêt pour l'impression. Il collationna en Angleterre huit manuscrits du Yaçna et s'occupa de l'étude du Rigveda. Les nouveaux secours que lui fournissaient les variantes des manuscrits zends et ses observations sur le dialecte védique, apportèrent des changements nombreux dans ses premières interprétations du Yaçna. Il se proposait de constater ces changements, en tant qu'ils modifiaient l'interprétation des parties du Yaçna comprises dans le premier volume, dans une introduction au second volume, qui lui-même aurait été remanié pour l'impression. Je pense que l'intention de M. Burnouf était de faire ce remaniement du commentaire à mesure qu'il aurait livré à l'imprimerie le manuscrit du second volume; au moins je n'ai pas trouvé jusqu'ici dans ses papiers une seconde rédaction de ce volume. On peut, au reste, juger de la nature des changements qu'il voulait faire subir à son interprétation des textes zends, par les *Études sur la langue et sur les textes zends*, qu'il a insérées dans le *Journal asiatique* pendant les années 1840-1850. Je n'ai trouvé de l'introduction qui devait précéder le second volume du *Commentaire sur le Yaçna* que la description des manuscrits zends qu'on va lire et qui devait former le premier paragraphe de l'introduction. Le manuscrit n'était pas revu pour l'impression et le lecteur observera quelques petites lacunes, que je n'ai pas eu les moyens de remplir.

J. M.

Les manuscrits que je me propose de faire connaître dans cette notice appartiennent à la bibliothèque de la Compagnie des Indes, à la bibliothèque Bodléienne et au *British Museum*. De ces trois établissements célèbres, celui qui renferme la collection la plus nombreuse et la plus importante est,

sans contredit, la bibliothèque de la Compagnie des Indes; on verra plus bas que les bibliothèques d'Oxford sont aujourd'hui moins riches en manuscrits zends qu'elles ne l'étaient du temps d'Anquetil du Perron, et que le *British Museum* ne possède qu'un volume qui mérite quelque attention. Les manuscrits de la Compagnie des Indes ont été rassemblés, depuis 1788 jusqu'à la fin de 1795, par Samuel Guize, chirurgien en chef de l'hôpital général de Surate. Cet homme zélé, qui paraît avoir été guidé uniquement par le désir d'assurer à l'Angleterre la possession des livres dont la découverte avait rendu célèbre le nom d'Anquetil, n'épargna ni dépenses, ni peines, pour réunir ce que les Parses ont conservé des anciens monuments de leur religion. Il acquit un grand nombre de livres zends et pehlewis de la veuve du destour Darab, lequel avait été le précepteur d'Anquetil. Nous ignorons s'il eut la satisfaction de rapporter dans sa patrie une collection à laquelle il devait naturellement attacher une grande importance; nous savons seulement qu'il en parut à Londres, en 1800, un catalogue qui porte ce titre : *A catalogue and detailed account of a very valuable and curious collection of manuscripts, collected in Hindostan by Samuel Guize Esq.. late Head-surgeon to the general Hospital at Surat : including all those that were procured by Monsieur Anquetil du Perron, relative to the religion and history of the Parsis und many which he could not procure.* London, printed by John Nichols, 1800, 4°, 17 pp. Ce catalogue donne les titres de cent vingt-

sept volumes, savoir: soixante et dix-sept manuscrits arabes et persans, et cinquante manuscrits zends, pehlewis et sanscrits. Les manuscrits zends et pehlewis furent tous acquis par la Compagnie des Indes, et cette collection, déjà si importante, s'enrichit encore de quelques manuscrits qui ne sont pas mentionnés dans le catalogue de Guize, quoique plusieurs soient indiquées comme lui ayant appartenu.

L'étendue et la valeur de cette collection restèrent à peu près inconnues, du moins sur le continent, jusqu'à ce qu'en 1828, M. Mohl, qui se trouvait en Angleterre, en donnât un catalogue détaillé, qui fut inséré dans le Journal de la Société asiatique de Paris [1]. Dès ce moment, je conçus le désir de comparer ces manuscrits avec ceux d'Anquetil du Perron, ainsi qu'avec ceux que j'avais l'espérance de trouver à Oxford. Mais des circonstances tout à fait indépendantes de ma volonté m'ayant imposé la nécessité de publier une partie de mon travail avant d'avoir pu visiter les bibliothèques d'Oxford et de Londres, je remis à un temps plus favorable le soin de le compléter par la collection des Vendidads et Yaçnas qui se trouvent en Angleterre. L'usage que je ferai par la suite des nombreuses variantes qui m'ont été fournies par ces manuscrits, mettra le lecteur à même de juger si j'ai bien fait de céder au désir de publier une portion de mon travail avant d'avoir rassemblé tous les matériaux dont la réunion pouvait le rendre moins imparfait. Ce que je puis

[1] *Nouv. Journ. asiat.* t. I, p. 120.

dire, dès à présent, c'est que ces variantes n'ont apporté aucun changement aux règles que j'avais cru pouvoir déduire de l'étude des manuscrits d'Anquetil, que l'orthographe d'un seul mot (dont l'étymologie est d'ailleurs encore obscure) a dû être modifiée, et que si la comparaison des huit manuscrits dont je vais parler est une acquisition de la plus grande valeur pour la critique du texte zend, le sens de ce texte a pu être découvert, dans bien des cas, d'une manière certaine, par le seul emploi des matériaux que le zèle et le dévouement d'Anquetil du Perron avaient rapportés en France.

Pour mettre quelque ordre dans l'énumération qui va suivre, je me conformerai à la classification adoptée par le catalogue de la Compagnie des Indes. Je me réserve de présenter moi-même une autre classification, dans laquelle je ferai rentrer tous les manuscrits dont j'ai fait usage dans ce commentaire.

Le manuscrit qui, dans le catalogue des livres zends de la Compagnie des Indes porte le n° 1, y est décrit de la manière suivante :

N° I. Vendidad-sadi, a more ancient ms. than n°s II and III; the writing good : at the end is found in the handwriting of M. Anquetil du Perron, Vendidad-sadé. *Folio or large 4°, 247 leaves; not in Guize's printed catalogue. Purchased at sale of Dr Guize's collection. Mohl, n° III.* Cette désignation est exacte, sauf une variation de peu d'importance dans le nombre des feuillets assignés au manuscrit. Le Vendidad-sadé finit, en effet, réellement au feuillet 247; mais on

trouve sur le feuillet 248 deux courtes lignes de persan et trois de guzarati, qui donnent certainement le titre et vraisemblablement la date du manuscrit. Ces lignes sont trop confusément écrites pour que j'aie pu rien découvrir de positif relativement à ce dernier point. On peut donc admettre en toute assurance que la description du catalogue de la Compagnie convient bien au manuscrit que nous examinons en ce moment. Mais je ne sais s'il en faut dire autant de l'assertion que ce Vendidad-sadé ne se trouve pas indiqué dans le catalogue imprimé de Guize. Ce catalogue fait mention de cinq Vendidad-sadés, sous les nos 42, 43, 44, 45, 46. Or, je crois pouvoir établir que ces numéros répondent de la manière suivante à ceux du catalogue imprimé, savoir : 42 à III, 44 à II, 45 à IV, 46 à V. Il reste donc le n° 43 de Guize, qui n'a pas de correspondant parmi les manuscrits de la Compagnie, à moins que l'on n'admette que ce n° 43 est le n° I même qui nous occupe. Au reste, la liste de Guize donne, du n° 43, la description suivante : *N° 43. Another very large and fineley written folio containing the* Vendidad-sade, Izeschne-sade, *and* Vispered-sade *in zend, written in A. D. 1670; folio, pag. 530.* Le catalogue a compté les pages et non les feuillets; mais le nombre de 530 ne s'accorde pas avec celui de 248, que nous avons trouvé dans le manuscrit, car 248 feuillets donnent 496 pages. Quelque considérable que soit cette différence, je n'en pense pas moins que le n° I de la Compagnie et le n° 43 de Guize dési-

gnent un seul et même manuscrit. Ce n'est pas la seule fois que nous avons occasion de remarquer des différences notables entre les indications des pages du catalogue de Guize et celles que l'on trouve sur les manuscrits eux-mêmes. Cela vient, selon toute apparence, de ce que le catalogue de Guize a été imprimé d'une façon fort incorrecte, et qu'on n'a pas songé à déterminer avec précision le nombre de pages dont se compose chaque manuscrit.

Quoi qu'il en soit de cette question, qui n'a d'importance que pour la date que Guize assigne à ce manuscrit, la copie du Vendidad-sadé qui porte le n° I dans le catalogue de la Compagnie des Indes, est, en réalité, ancienne et d'une bonne écriture. Il faut en exempter les deux premiers feuillets, qui sont d'une main moderne et peu exercée; ces feuillets ont été ajoutés au manuscrit, dont le commencement avait été, selon toute apparence, détruit par le temps. Cette présomption résulte de l'état de ce volume, dont les marges ont été presque partout restaurées avec des bandes de papier neuf. Quant à sa valeur intrinsèque, les philologues seront à même de l'apprécier par l'examen des variantes qu'il m'a fournies. C'est un manuscrit généralement correct, mais qui, cependant, ne me paraît pas de beaucoup supérieur au Vendidad-sadé que j'ai fait lithographier. Il se distingue cependant de cette dernière copie par l'emploi beaucoup plus rare de l'orthographe *aô* pour *ao;* c'est ainsi que l'on y trouve le mot [illegible] *achaon*, régulièrement écrit de cette ma-

nière, et non [illegible] *achaôn*, comme il l'est quelquefois dans le Vendidad-sadé de Paris. Mais, même sous ce rapport, le n° I de la Compagnie est moins régulier que d'autres manuscrits dont nous parlerons tout à l'heure.

Je passe au n° II de la Compagnie des Indes, lequel porte le titre suivant :

N° II. *Vendidad-sade, Izeschne-sade, Vispered-sade, zend; written in the year of Yezdijerd 1120* (A.D. 1752), *writing good. Guize's printed catalogue n° 44, Mohl II; folio, 349 leaves.*

Ce manuscrit est d'une très-bonne main ; l'écriture en est grosse, belle et fort lisible. On remarque sur la première page deux lignes en guzarati et deux autres lignes en persan, qui donnent certainement les titres des trois ouvrages compris sous le titre commun de *Vendidad-sadé.* Une main moderne a, dans le catalogue de la Compagnie, ajouté au crayon le n° 43, comme renvoi à la liste de Guize ; mais je pense, avec le rédacteur du catalogue de la Compagnie, que le manuscrit qui nous occupe répond au n° 44 de Guize, numéro qui est désigné de la manière suivante : N° 44. *Another very large volume, containing the same works, transcribed A. D. 1750 in a very fine hand; quarto, pages 796.* Le manuscrit a exactement trois cent cinquante-deux feuillets ou 704 pages, à dix-sept lignes à la page. Le texte zend se termine à la page 699. La totalité de la page 700 et le commencement de la page 701 sont occupés par une notice en pehlewi ; les pages 701, 702, et la moitié

de la page 703, par deux colonnes de vers persans; la fin de la page 703 par une notice en persan, et la page 704 par un morceau guzarati, qui n'est sans doute que la traduction de la notice persane. J'y remarque que la copie y est indiquée comme ayant été faite l'an 1129 de l'ère persane, et l'an 1816 de Samvat; mais ces dates ne s'accordent pas entre elles, car si, par *année persane* (*pârsî sâné*), il faut, comme cela est nécessaire, entendre l'ère d'Yezdedjerd, qui, selon le calcul des Orientaux, commence en 632 de notre ère, l'an 1129 répond à 1761 de J. C., tandis que l'an 1816 de Samvat tombe en 1759. Cette différence de deux ans qui se remarque dans toutes les dates de Yezdedjerd comparées à celles de Vikramâditya, que l'on trouve dans les copies zendes du Guzarate, montre que les Parses de l'Inde font commencer l'ère de Yezdedjerd, non en 632 comme les Arabes, mais en 630 [1]. J'ignore jusqu'à présent la cause de cette divergence; mais je ferai observer qu'Anquetil a suivi ce calcul dans les réductions qu'il propose pour les dates de ses manuscrits zends. Partout où l'indication de l'an de Vikramâditya peut servir de contrôle à la date donnée en année d'Yzdedjerd, on trouve que l'ère de ce dernier prince prend son commencement de l'an 630 de notre ère, et non de 632. Ajoutons, pour revenir à la date de notre manuscrit, que le chiffre rapporté par M. Mohl, sans doute d'après la notice persane, s'éloigne d'une manière considérable de ceux de la note guzarati; car,

[1] Ideler, *Lehrb. der Chronol.* p. 482 et 483.

selon la liste du Journal asiatique, le manuscrit qui nous occupe a été écrit l'an 1120 de Yezdedjerd, ou de notre ère 1752, ou, selon les Parses, 1750. Enfin, le catalogue de la Compagnie des Indes, dont nous avons transcrit plus haut l'article relatif à notre manuscrit, le donne comme de l'année 1750, de sorte que nous avons les trois dates suivantes : 1750, 1752, 1759. Je regrette vivement de n'avoir pas eu à ma disposition un dictionnaire guzarati pour tenter l'interprétation de la notice, qui contient, sur la date de notre manuscrit, d'autres renseignements dont je n'ai pu faire usage. Toutefois, nous avons la certitude que ce manuscrit appartient au milieu du dernier siècle.

C'est, du reste, un excellent manuscrit, et qui est, à peu d'exceptions près, exempt des imperfections qui déparent les autres copies du Vendidad-sadé. L'orthographe en est très-uniforme; l'absence des voyelles *aô* et de la substitution fautive de *i* à *ê*, l'emploi régulier du *ch*, auquel *s* et *ç* sont substitués à tort par d'autres exemplaires, l'usage uniforme des semi-voyelles *y* et *v*, au lieu des voyelles *î* et *û*, que plusieurs manuscrits préfèrent si souvent aux semi-voyelles appelées par l'euphonie et par l'étymologie, ce sont là, selon moi, autant de signes de la correction remarquable de ce beau Vendidad.

Le n° III de la bibliothèque de la Compagnie des Indes est décrit dans le catalogue de la manière suivante :

N° III. *Vendidad-sade*, *Izeschne-sade*, *Vispered-sade*,

zend, well written by the mobed Darab, the instructor of A. D. Perron and sold by his widow to Dr Guize, Head-surgeon of the hospital at Sarat; large 4° or folio, 284 leaves; Guize's catalogue, n° 42.

Ce manuscrit qui, dans la liste du Journal asiatique, porte le n° I, est un large volume in-folio dont l'écriture est belle et lisible, quoique moins régulière que celle du n° II, précédemment décrit. La première page porte une note persane de cinq lignes, dans laquelle sont distinctement mentionnés les noms d'Anquetil et de Darab, son maître. Je ne sais si, comme l'indiquent les catalogues de la Compagnie et de la Société asiatique, cette note attribue à Darab la copie de ce manuscrit; mais j'ai lieu de suspecter la parfaite exactitude de cette assertion. L'apparence de vétusté que présente ce manuscrit, dont le papier paraît plus ancien que celui du n° II, jointe à la circonstance qu'une main beaucoup plus moderne que celle à qui est dû le corps de l'ouvrage y a inséré, après coup, entre les lignes, l'indication des cérémonies en langue pehlewie, m'engage à croire que Darab a été le propriétaire et non le copiste de ce manuscrit. Au reste, la mention du nom de ce Parse, que l'on trouve au commencement du manuscrit, prouve qu'il est certainement antérieur à l'an 1760. La première page porte encore deux notes en guzarati, l'une de six lignes et l'autre de deux. La première est, sans doute, la traduction de la note persane précédemment citée; malheureusement, toutes deux sont si mal écrites, que je n'ai pu en tirer au-

cune lumière. Ce manuscrit a exactement six cent cinq pages, et chaque page contient quinze lignes. Il est généralement assez correct, sans l'être cependant autant que le n° II; il peut, quant à la valeur critique, être mis sur le même rang que le n° I.

Le n° IV du catalogue de la Compagnie est un Vendidad en pehlewi dont je n'ai pas à m'occuper. Le n° V, qui est un manuscrit zend, est décrit dans le catalogue de la manière suivante :

N° V. *Vendidad-sade, Izeschne-sade, Vespered-sade, zand, Vistaspee Iescht, pehlvi pazand; 4°, leaves 389. Some pages at the begining badly written, the rest very good. Guise's catal. n° 46.*

Ce volume, qui porte le n° V dans la liste du Journal asiatique, est désigné comme il suit dans le catalogue imprimé de Guize :

N° 46. *A very thick and large quarto volume, written in a fine hand, containing the* Vendidad-sade, Izeschne-sade *and* Vispered *before mentioned, in zend, with the* Vistaspei Iescht, *in pehlevi and pazend. This latter work M. Anquetil du Perron could not procure, see* Zend-Avesta, *vol. I, p. 551. This copy was the property of Darab who was a consummate master of the zend,* etc. Ce manuscrit est, en effet, un fort volume in-4°, contenant sept cent quatre-vingt-quatre pages, lesquelles ont, pour la plupart, quinze lignes de texte; quelques-unes n'en ont que quatorze. La partie du volume qui contient le Vendidad-sadé est d'une écriture grosse et belle. Mais l'Iescht de Gustasp, qui occupe de la page 1 à la page 8, est plus moderne,

d'une main mauvaise et presque illisible. C'est là la partie de notre manuscrit que les descriptions précédentes représentent, sans plus ample désignation, comme très-mal écrite. Il n'est pas tout à fait exact de dire que l'Iescht de Gustasp est en zend, en pehlewi et en pazend. On trouve, il est vrai, dans ce morceau, quelques phrases pehlewies, mais elles ne paraissent se rapporter qu'à la partie liturgique, si je puis m'exprimer ainsi, de cet Iescht, c'est-à-dire à la partie accessoire de ce morceau. On remarque, sur la première page du manuscrit, six lignes en guzarati et trois lignes en persan, qui donnent les titres des divers ouvrages contenus dans ce volume. Une notice plus étendue, également en guzarati, termine le Vendidad-sadé; j'y trouve l'indication des dates suivantes : संवत १८४८ et इअजदगरदी ११६१, lesquelles correspondent à l'année 1791, en supposant que la première année de Yezdedjerd tombe, comme paraissent l'admettre les Parses de l'Inde, sur l'an 630 et non sur l'an 632. Ce manuscrit est donc très-moderne, et il est postérieur aux exemplaires d'Anquetil, qui tous étaient entre ses mains au commencement de 1761, époque à laquelle il quitta l'Inde. Aussi est-il souvent fautif et très-incorrect.

Les manuscrits de la Compagnie qui me restent à décrire contiennent le Yaçna proprement dit, séparé du Vendidad et du Vispered, auxquels il est mêlé dans les quatre manuscrits dont j'ai parlé plus haut. Dans l'énumération que je vais en donner, je suivrai l'ordre des numéros du catalogue de la Com-

pagnie des Indes. Cependant, j'omets à dessein en ce moment le n° VI, duquel je parlerai tout à l'heure. Le premier des manuscrits du Yaçna porte le numéro et le titre suivants :

N° XIII. *Izeschne zand, in 2 parts; 1st consisting of 27 chapters called Ha, relates to the supreme being, his word and his creatures; the 2d part is divided into 47 chapters containing prayers to Ormuzd and his Angels; in-8°, leaves 261; Guize's catalogue, n° 55; Mohl, X.*

Ce volume, dont l'écriture est passable, quoique peu élégante, a exactement cinq cent vingt et une pages; chacune de ces pages a douze lignes de texte, qui sont très-courtes, tant à cause du format du volume que par suite de la grosseur des caractères zends. Les quarante-huit premières pages sont d'une main beaucoup plus moderne et plus mauvaise que le reste du manuscrit. L'indication de ce volume se trouve réellement dans le catalogue imprimé de Guize, sous le n° 55 ; elle est conçue en ces termes : N° 55. *The Izeschne in zend, an octavo MS well written.* La suite de cette note nous apprend qu'une copie de ce même ouvrage a été transportée en Angleterre par M. Fraser, et que cette copie se trouve dans la bibliothèque Radclifienne, détails que Guize a manifestement empruntés au Zend-Avesta d'Anquetil [1]. Ce manuscrit se distingue des autres Yaçnas, en ce que les cérémonies de la liturgie n'y sont indiquées ni en pehlewi, ni en hindi du Guzarate. Il n'est pas,

[1] *Zend-Avesta*, t. I, 2e partie. Notices, p. IX.

au reste, d'une correction remarquable, quoiqu'il fournisse quelquefois de bonnes leçons.

Le second Yaçna porte, dans le catalogue de la Compagnie, le numéro et le titre suivants :

N° XVII. *Izeschne zend and sanscrit with the Kariah.* C'est un volume petit in-4° ou grand in-8°, de trois cent quatre-vingt-quinze pages; il a le n° XIII dans la liste du Journal asiatique. On lit sur la première page, les mots یزشن زند باکریآ شکرت, mots d'après lesquels a été composé le titre *Izeschne zend and sanscrit with the Kariah.* Il faut, sans aucun doute, traduire *Kariah* par « cérémonie », car ce mot ne doit être autre chose que l'altération du sanscrit *Kriyâ.* Quant à l'énoncé que le texte zend est accompagné d'une traduction sanscrite, ou que, comme paraissent l'exprimer les mots persans précités, les cérémonies sont indiquées en sanscrit, cela est inexact; car ce volume ne contient que le texte zend, avec l'indication des cérémonies en guzarati. Or, comme c'est le seul des Yaçnas conservés en Angleterre qui passe pour être traduit en sanscrit, il résulte de la rectification que nous venons de faire aux catalogues de la Compagnie et de la Société asiatique, que les bibliothèques de Londres ne possèdent pas de Yaçna zend-sanscrit. Ce fait, que j'avais à cœur de vérifier, ajoute, ce me semble, un nouveau prix à la collection d'Anquetil, laquelle contient deux exemplaires de la version sanscrite de Nériosengh.

Pour revenir au manuscrit qui nous occupe, on trouve sur la première page, entre la note en per-

san que nous avons transcrite, six lignes de guzarati extrêmement difficiles à lire, qui donnent, sans aucun doute, le titre de l'ouvrage, et vraisemblablement la date de la copie. Je crois y reconnaître les nombres 300 et 350; mais je n'ai pu découvrir si ces nombres exprimaient une date. Le manuscrit est sans doute assez ancien; toutefois, l'écriture est trop mauvaise et trop irrégulière pour qu'on puisse rien affirmer sur l'âge de ce manuscrit d'après son apparence extérieure. Une main moderne a ajouté sur la première page, *not in Dr Guize's catalogue*, sans indiquer, d'ailleurs, l'origine de ce manuscrit, origine qui m'est restée inconnue. J'ajouterai que le Yaçna ne commence qu'à la page 304. Les trente-trois premières pages sont remplies par les prières ordinaires nommées *Khoschnoumen*, etc. Ces prières sont traduites en guzarati. Un manuscrit dont la copie a été faite en apparence avec aussi peu de soin que ce Yaçna, doit nécessairement contenir beaucoup de fautes; aussi ce volume est-il fréquemment très-incorrect. Toutefois, il est exempt de plusieurs fautes qui déparent des manuscrits même meilleurs; et, de plus, il a le mérite de reproduire d'une manière complète certaines prières ou parties du Yaçna que d'autres manuscrits ne donnent qu'en abrégé, fournissant ainsi des variantes assez nombreuses pour des textes qui, dans les copies du Zend-Avesta que nous possédons, ne se représentent que rarement.

Le troisième manuscrit que possède la Compagnie des Indes porte le numéro et le titre suivants :

N° XVIII. *Izeschne Sadi zand and parts prakrit; 8°, leaves 170, Guize's catalogue, n° 61, Mohl, XXV.*

Dans le catalogue de Guize, on trouve, en effet, sous le n° 61, la notice suivante : *A large octavo volume containing the Izeschne in zend and sanscrit.* Cette indication est fautive; on a pris pour du sanscrit l'exposé des diverses cérémonies qui est fait en guzarati et écrit à l'encre rouge. La première page de ce manuscrit porte trois lignes de guzarati, qui contiennent certainement le titre de l'ouvrage. Ce volume, qui est d'une bonne main et d'une excellente conservation, a trois cent trente-six pages in-8°. Le nombre des lignes est variable, mais les pages les plus courtes n'en ont pas moins de quinze. A partir de la page 15, il y a un déplacement des feuilles du manuscrit. Il faut aller jusqu'à la page 236 pour trouver la suite de la page 15, puis revenir de la fin de la page 283 à la page 16. Quant à la valeur intrinsèque de cette copie du Yaçna, elle est à peu près égale à celle des deux manuscrits dont nous venons de parler. Je la crois cependant inférieure en quelques points à celle qui porte le n° XVII.

Il ne me reste plus maintenant qu'à faire connaître deux manuscrits pour terminer ce que j'ai à dire de la riche collection de la Compagnie des Indes. Le premier a, dans le catalogue, le numéro et le titre suivants :

N° VI. *Zand pazand, small 4°, leaves 198, Mohl, X, Johnson*[1]. Ce manuscrit, comme on le voit par le

[1] Ce renvoi au catalogue donné dans le Journal de la Société asia-

nom du premier propriétaire, ne fait pas partie de la collection de Guize. C'est un Yaçna d'une écriture passable et assez lisible, quoique très-tourmentée. Jusqu'au feuillet 177 ou à la page 351, le texte est accompagné d'une traduction persane interlinéaire, qui ressemble souvent à un commentaire assez développé. L'existence de cette traduction persane donne quelque prix à cette copie, qui, sous plusieurs rapports, est de beaucoup inférieure aux autres manuscrits du Yaçna que possède la Compagnie des Indes. Lorsque le zend sera cultivé par des personnes familiarisées avec le persan moderne, cette traduction fournira un moyen nouveau de comparer avec l'original zend la tradition persane, que nous ne connaissons encore que par la version sanscrite de Nériosengh et par la traduction française d'Anquetil. Il faudra vérifier également si cette interprétation persane du Yaçna n'a pas été composée d'après le pehlewi, circonstance qui, si elle venait à être vérifiée, donnerait une assez grande valeur au manuscrit qui nous occupe. Quant au texte zend lui-même, la seule partie de ce volume sur laquelle il me soit permis d'avoir une opinion, il est dû à un copiste qui n'avait absolument aucune notion de ce qu'il transcrivait. Le texte est défiguré par les fautes les plus grossières. Les voyelles des mots les plus vulgaires sont arbitrairement tantôt supprimées, tantôt altérées. Les mots les mieux connus sont quelquefois divisés en deux

tique est inexact; car le n° X de ce catalogue est le Yaçna zend qui porte le n° XIII dans le catalogue de la Compagnie.

ou trois portions. J'ai collationné les seize premières pages de ce manuscrit, dont j'ai lu environ soixante pages, et j'ai acquis la conviction que cette copie ne pouvait fournir que bien peu de secours pour une édition critique du texte zend, si tant est qu'elle puisse en fournir aucun. Quant à la connaissance de la grammaire et de la partie lexicographique de la langue, je crois pouvoir affirmer qu'il eût été bien difficile de l'acquérir, si Anquetil et Guize n'eussent rapporté en Europe que des manuscrits aussi fautifs et aussi incorrects. Ces considérations m'ont décidé à ne pas comprendre ce manuscrit au nombre de ceux que j'ai cru indispensable de collationner.

Le second manuscrit dont je parlais tout à l'heure est le volume des Ieschts et des Neaeschs, qui porte, dans la liste de la Société asiatique, le n° XXIII, et le titre : *Recueil de Neaeschs et d'Ieschts en sanscrit et en zend;* 214 feuillets in-8°. Ce volume, qui est bien conservé, faisait primitivement partie de la collection de Guize; il est maintenant indiqué sous le n°...., dans le catalogue de la Compagnie des Indes. Ce que je puis dire de ce manuscrit, c'est qu'il n'est pas accompagné d'une traduction sanscrite. L'examen que j'ai fait de ce volume m'a convaincu que je devais renoncer à l'espérance d'y trouver un ouvrage qu'Anquetil avait vainement cherché dans l'Inde.

Je passe maintenant au manuscrit du Vendidad-sadé de la bibliothèque Bodléienne, lequel est certainement un des premiers manuscrits zends qui soient

parvenus en Europe. Ce bel exemplaire a primitivement appartenu à un marchand nommé *Bowcher*, ainsi qu'on l'apprend par une note qui se trouve sur la première page, et qui est ainsi conçue : *Donum D^ni Geo. Bowcher, mercat. in Surat, in usum Biblioth. Bodleianæ apud Oxonienses. Anno Domini 1718.* Ce manuscrit fut transporté en Angleterre par Richard Cobbe, comme le prouve une seconde note, écrite par une autre main que la précédente : *Ab Indiis orientalibus transportavit Ric. Cobbe cler. A. M. e Coll. Oriel, 1723.* Il y a donc aujourd'hui cent douze ans que cette copie du Vendidad est à Oxford, et qu'elle est ainsi soustraite aux chances d'altérations auxquelles sont généralement soumis les manuscrits qui restent en Orient. Ce volume grand in-4°, dont l'écriture est élégante et très-lisible, a six cent quatre-vingt-dix-huit pages. On trouve sur la page 697 (ou fol. 350 v°), une notice persane, écrite en caractères zends, et qu'Anquetil a traduite dans le premier volume de son Zend-Avesta [1]. Cette notice montre que ce volume a été copié en 1050 de l'ère de Yezdedjerd, et non en 1005, comme le porte une note manuscrite latine qui se trouve dans le volume qui nous occupe; car le nom de nombre [illegible] n'est autre chose que le persan moderne پنجاه « cinquante » [2]. Une seconde

[1] *Zend-Avesta*, t. I, 2e part. p. III. Voyez encore t. I, 1re part. p. V et CCCCLVIII.

[2] Ce n'est pas la seule erreur que contienne cette note; les mots [illegible] y sont traduits par : *Scripsit hunc librum Tched Divdâdi filius;* c'est-à-dire que le titre du Vendidad est métamorphosé en nom d'auteur. Anquetil avait déjà relevé

notice, écrite en guzarati, donne pour date à ce manuscrit l'an de Vikramâditya 1737, ce qui répond à l'an 1681 de notre ère.

C'est aussi à ce nombre que nous ramène le mois mihr de l'an 1050 de Yezdedjerd, en plaçant le commencement de l'ère persane en l'an 630 de J. C. On voit que ce manuscrit est assez ancien; cependant, il est encore dans un état assez parfait de conservation, et, sans la date qui en fixe l'époque d'une manière précise, on serait tenté de croire qu'il a été copié très-récemment. Je tire de cette circonstance la conclusion qu'il ne faut pas se hâter de juger de l'antiquité des manuscrits zends d'après leur apparence extérieure; en effet, à ne considérer que la couleur du papier et la forme des caractères, on serait naturellement porté à regarder le n° II du catalogue de la Compagnie des Indes comme antérieur au moins d'un siècle au Vendidad-sadé de la bibliothèque Bodléienne. Le fait est que c'est exactement le contraire qui a lieu, car le n° II de la Compagnie des Indes est d'environ un siècle plus moderne que celui d'Oxford. Cela vient, ce me semble, de ce que le papier, en restant dans l'Inde, s'altère, sous l'influence successive de l'humidité et de la sécheresse, beaucoup plus rapidement qu'en Europe. Quelle que

cette erreur, et il avait remis au bibliothécaire de la Bodléienne une traduction plus exacte. Mais il ne paraît pas qu'on ait fait grand cas de sa traduction, car la version fautive qu'il avait corrigée continue de déparer le beau manuscrit qu'elle ne fait connaître que d'une manière si imparfaite. (Voyez *Zend-Avesta*, t. I, 1re part. p. CCCCLVIII et CCCCLIX.)

soit, du reste, la cause de l'apparente vétusté de quelques manuscrits, qui ne remontent pas au delà de la fin du dernier siècle, la critique doit être en garde contre des signes extérieurs faits pour la tromper. Quant au mérite intrinsèque du manuscrit de la bibliothèque Bodléienne, il égale celui des bons manuscrits de la Compagnie des Indes. L'orthographe en est généralement très-correcte, et elle se recommande par un caractère d'uniformité qui prouve certainement que le copiste a reproduit avec soin un bon manuscrit.

Le manuscrit que nous venons de décrire a été vu, comme nous l'avons dit tout à l'heure, par Anquetil du Perron, qui fit le voyage d'Oxford, à une époque où la France était en guerre avec l'Angleterre, dans le but de constater si les manuscrits zends qu'il rapportait de l'Inde étaient les mêmes que ceux que l'on conservait à Oxford. On peut voir dans la relation de son voyage l'importance qu'il attachait à cette vérification, et la persévérance courageuse avec laquelle il surmonta les obstacles qui pouvaient l'arrêter [1]. Sans doute, Anquetil ne soumit pas les ouvrages qu'il rencontra en Angleterre à un examen critique qui n'entrait pas dans son plan. Satisfait d'avoir rapporté en Europe une collection, jusqu'alors unique par son étendue et sa valeur, il se contenta d'acquérir la conviction que les copies d'Oxford ne contenaient rien qu'il ne possédât, tandis qu'il avait, de son côté, réuni plusieurs ouvrages

[1] *Zend-Avesta*, t. I, 1re part. p. CCCCLIV et sqq.

que les bibliothèques de cette ville célèbre ne connaissaient pas. Marchant sur ses traces, quoique avec des vues différentes, j'avais le même intérêt que lui à consulter les richesses des bibliothèques d'Oxford; et l'existence du manuscrit déposé à la bibliothèque Bodléienne, vu par Anquetil, et de nouveau reconnu par moi, me donnait l'espérance de trouver dans la bibliothèque Radclifienne les manuscrits que Fraser avait rapportés de l'Inde, et qu'Anquetil disait avoir vus à Oxford en 1762. Malheureusement, cette espérance a été à peu près complétement trompée, et je n'ai pu découvrir dans la bibliothèque Radclifienne aucun des Yaçnas, dont l'un avait appartenu à Hyde et l'autre à Fraser. Je dis presque complétement, parce que je crois avoir acquis depuis la certitude que l'un de ces Yaçnas se trouve actuellement au *British Museum*. Quant au manuscrit de Fraser, M. le Dr Kidd, conservateur de la bibliothèque Radclifienne, ainsi que MM. Pusey et Cureton, n'épargnèrent aucune peine pour le retrouver; mais tous leurs efforts furent infructueux, et je dus renoncer à faire usage d'un manuscrit dont mes regrets pouvaient exagérer la valeur, puisque je n'avais aucun moyen de la vérifier.

Il ne m'appartient pas de rechercher les causes qui, de 1762 à 1835, ont fait disparaître les volumes qu'Anquetil avait vus à Oxford; mais, comme son témoignage est la seule preuve que nous ayons de l'existence de ces manuscrits, je crois devoir le reproduire en ce moment. Peut-être la description

qu'il en donne mettra-t-elle sur la voie du Yaçna de Fraser, comme elle m'a déjà fait, si je ne me trompe, retrouver celui de Hyde. Après avoir comparé à son Vendidad-sadé le volume in-4° qui était soigneusement conservé dans la bibliothèque Bodléienne, et qui s'y trouve encore, Anquetil désira voir les manuscrits de Hyde et ceux de Fraser. « Ces manuscrits, ce sont ses propres paroles, étaient entre les mains du Dr Hunt, professeur en arabe, que l'on avait chargé de les mettre en ordre pour la bibliothèque Radclifienne [1]. » Anquetil, s'étant rendu chez ce docteur, y vit la plus grande partie des manuscrits persans que Fraser avait rapportés de l'Inde, dont le catalogue se trouve à la suite de son *History of Nadir Shah*, et qui sont maintenant à la bibliothèque Bodléienne. En rendant compte de la visite qu'il fit au Dr Hunt, Anquetil ne parle pas, il est vrai, des livres zends de Fraser [2]; mais il les décrit d'une manière complète dans la notice qu'il donne des manuscrits de la Bibliothèque du roi, lesquels forment ce qu'on appelle le Supplément au fonds d'Anquetil. Ainsi, en parlant du n° III, qui contient les Ieschts-sadés, ou du volume des Ieschts et des Neaeschs, il s'exprime en ces termes : « J'en ai vu un pareil à Oxford, chez le Dr Hunt; il a été apporté en Angleterre par M. Fraser, qui l'avait eu de Bikh, destour mobed de Surate [3]. » Or ce manuscrit,

[1] *Zend-Avesta*, t. I, 1re part. p. CCCCLIX.
[2] *Ibid.* loc. cit.
[3] *Ibid.* t. I, 2e part. Notices, p. VI.

qui, dans le catalogue précité de Fraser, porte le titre suivant : *The zend of Zeratusht, in the ancient persic character* [1], se trouve, en effet, dans la bibliothèque Radclifienne, avec les manuscrits persans que le Dr Hunt avait été chargé de mettre en ordre pour cette bibliothèque. C'est un volume grand in-4°, composé de deux cent quatre-vingt-quatorze feuillets, paginés avec les chiffres guzaratis, et écrit avec soin. Il contient les Ieschts et les Neaeschs, et se compose de soixante et quatorze morceaux.

Le second manuscrit dont Anquetil parle pour l'avoir vu à Oxford, où il avait été apporté par Fraser, est le volume du Yaçna, dont il donne la description en ces termes : « Le second exemplaire de l'*Izeschne*, conservé à Oxford, a été écrit à Surate, l'an 1105 d'Yezdedjerd, de J. C. 1735, et apporté en Angleterre par M. Fraser, qui, au rapport de Darab, l'avait acheté, avec un *Ravaët*, cinq cents roupies (douze cents livres), de Manekdjiset, petit-fils de Roustoum, lequel (Manekdjiset) le tenait du destour Bikh [2]. » Après une description aussi détaillée, il n'est certainement pas permis de douter qu'Anquetil n'ait réellement vu à Oxford, et chez le Dr Hunt, le manuscrit précité du Yaçna. Et comme ce volume avait appartenu à Fraser, comme il se trouvait dans les mains du savant chargé de mettre en ordre la collection de Fraser pour la bibliothèque Radclifienne, comme, enfin, les volumes persans de

[1] Fraser, *Hist. of Nadir Shah*. catal. p. 35.

[2] *Zend-Avesta*, t. I, 2e part. Notices, p. IX.

cette collection, ainsi qu'un autre manuscrit zend qui en faisait partie, sont réellement conservés aujourd'hui dans la bibliothèque Radclifienne, où Anquetil les a vus et où je les ai vus après lui, on est naturellement conduit à penser que le Yaçna de Fraser était aussi destiné à la Radclifienne. Mais, comme il ne s'y trouve plus aujourd'hui, il faut supposer de deux choses l'une, ou qu'il n'y est jamais entré, ou bien que, après y avoir été déposé, il s'y est égaré ou en a été soustrait. Peut-être ce volume avait-il été donné en présent au Dr Hunt; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne figure pas au nombre des manuscrits dont se compose le catalogue de Fraser. Cette circonstance, dont je n'ai pu découvrir la raison, ne me paraît pas cependant devoir infirmer le témoignage d'Anquetil, qui assure que c'était Fraser qui avait apporté ce manuscrit en Europe, et qui l'avait accompagné d'une note relative à la seule famille parse qui, de son temps, comprît le zend à Surate.

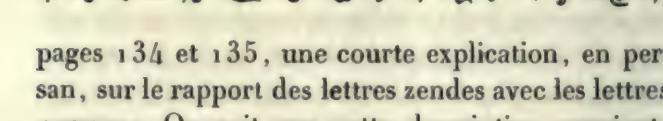
Ce que nous venons de dire des manuscrits de Fraser, dont l'un existe encore et dont l'autre est perdu, s'applique, en partie, aux manuscrits de Th. Hyde. Anquetil, dans la relation de son séjour à Oxford, parle en termes très-positifs de l'existence d'un volume contenant les Neaeschs, qu'il dit avoir appartenu au célèbre Hyde, et qui se trouvait chez le Dr Hunt. Je cite encore ses propres paroles : « ... Je lui fis voir (au Dr Hunt) que ce qu'il prenait pour de l'ancien persan n'était que du persan moderne revêtu

de caractères anciens, qu'il lisait à l'aide d'un alphabet zend et persan qu'il avait trouvé dans le manuscrit des *Neaeschs* appartenant au Dr Hyde. La science de M. Hunt se trouva en défaut devant le livre des *Neaeschs* de ce docteur [1]. » Puis, dans une autre partie de son Zend-Avesta, après avoir décrit le volume des Neaeschs de Fraser, il dit, en parlant du Dr Hunt : « Le même docteur possède les *Neaeschs zends* et le *Nékah* en caractères zends, copiés l'an d'Yezdedjerd 1042 (de J. C. 1672). C'est un des manuscrits du Dr Hyde [2]. » Or, comme Anquetil affirme autre part, ainsi qu'on l'a vu plus haut, que les manuscrits de Hyde étaient, ainsi que ceux de Fraser, confiés à Hunt, qui les cataloguait pour la bibliothèque Radclifienne, je devais naturellement espérer de trouver dans cette bibliothèque le volume des Neaeschs et du Nekah. Mais puisque, malgré les recherches les plus attentives, je n'ai pu l'y découvrir, je suis forcé d'avoir recours à l'une des deux suppositions dont je parlais tout à l'heure. La première, celle que ce manuscrit n'est jamais entré dans la Radclifienne, reçoit un certain degré de vraisemblance de cette assertion d'Anquetil : « Le même docteur *possède* les Neaeschs zends. » Car, si le Dr Hunt possédait ce manuscrit, il est très-vraisemblable qu'il ne le destinait pas à la bibliothèque Radclifienne. Mais ce qui me paraît, sinon démontrer, du moins rendre très-probable la supposition que cè volume

[1] *Zend-Avesta*, t. I, 1re part. p. CCCCLX.
[2] *Ibid.* t. I, 2e part. p. VI.

n'a jamais appartenu à cette bibliothèque, c'est qu'il me semble n'être autre qu'un manuscrit qui porte le nom de Hyde, et qui fait maintenant partie de la collection du *British Museum*. Ce fait, qui n'a pas encore été remarqué, résulte, ce me semble, de la comparaison de la notice donnée par Anquetil, et de celle que j'emprunte au catalogue imprimé des manuscrits du *British Museum*, page 247, par Ayscough : N° 16 BVI. *Zoroastres his liturgy in the old persian tongue; accurately written with alphabets of the* zend *and* pazend *at the end of it, with some* persian *rules. From this book* (*it being curiously and exactly written*), *Dr Hyde chiefly took his pattern for cutting and casting the old persian printing letters.* Cette description, il est vrai, ne nous dit rien du contenu de ce volume; mais elle nous apprend déjà qu'il était accompagné d'un alphabet zend et pazend. Or le volume des Neaeschs de Hyde vu par Anquetil contenait aussi un alphabet zend et pehlewi. J'ajouterai que le volume du *British Museum* renferme, outre diverses pièces qui font ordinairement partie du recueil des Ieschts, cinq Neaeschs et le Nekah. Voici, en effet, la table de ce volume, de format grand in-8°, qui se compose de cent trente-cinq pages numérotées au crayon, à la manière européenne, et qui est assez nettement, quoique peu élégamment écrit. Les titres des morceaux qu'il renferme sont tracés à l'encre rouge. La page 1 s'ouvre par les prières ordinaires de l'*Achĕm vôhû* et de la profession de foi du Parse; puis on trouve, page 2, *Nîrañg.kuçti.baç-*

tan; page 5, *Nîranğ.daçt.sôi;* page 11, *Hôs bâm navîçĕm;* page 18, *Khursèṭ.nèâis;* page 34, *Mihèr.néâis;* page 39, *Mâh.nèâis;* page 45, *Nèâis.ardayçâr;* page 53, *Nèâis.âtas.bihrām;* page 64, *Daâê;* page 69, *Paitaêtî;* page 92, *Gâh.hâûanê;* page 98, *Gâh.rapithwan;* page 103, *Gâh.uzîran,* page 107, *Gâh.aiwiçrâthrĕm;* page 114, *Gâh.usahan;* page 119, *Nèkâh.mè.navîçam;* page 132, les lettres zendes dans cet ordre :



pages 134 et 135, une courte explication, en persan, sur le rapport des lettres zendes avec les lettres persanes. On voit que cette description convient, quant au contenu du manuscrit, avec celle qu'Anquetil donne du volume de Hyde. Il manque, il est vrai, à la notice précédente, la date indiquée par Anquetil comme se trouvant sur le manuscrit de Hyde; mais peut-être que cette date est mentionnée à la fin de la notice persane qui termine ce volume. De ce qu'elle ne figure pas dans les notes que j'ai prises sur ce manuscrit, cela n'est pas une preuve qu'elle manque dans le manuscrit même; car, comme ce volume n'avait dans mon plan que peu d'importance, et qu'il ne se recommandait que par le nom du savant célèbre auquel il avait appartenu, je n'ai pas cherché à me procurer une traduction complète de la notice persane. J'étais loin de m'attendre, quand j'en rédigeais la table, que j'y reconnaîtrais plus tard

un des manuscrits que j'avais vainement cherchés à Oxford.

Outre le manuscrit des Neaeschs que nous venons de décrire, Anquetil vit à Oxford un manuscrit du Yaçna autre que celui de Fraser. Voici comme il le décrit dans sa Notice des manuscrits de la Bibliothèque du roi : « J'ai vu à Oxford, chez le Dr Hunt, deux exemplaires de l'*Izeschné-sâdé;* les cérémonies n'y sont pas marquées. Le premier exemplaire appartenait au Dr Hyde, et a été copié l'an 1030 d'Yezdedjerd, de J. C. 1660. C'est vraisemblablement le manuscrit zend que Norouzdji, fils de Roustoum Manek, vit, il y a quarante à cinquante ans, en Angleterre, et qu'il ne put lire, à ce que m'a dit le destour Darab [1]. » D'après ce qui a été dit plus haut par Anquetil lui-même, ce manuscrit devrait se trouver à la bibliothèque Radclifienne; il n'en est rien cependant, et je n'ai pu en découvrir la trace à Oxford. Mais le *British Museum* possède un Yaçna qui faisait primitivement partie de la collection de Th. Hyde, et qui porte, dans le catalogue des manuscrits du *Museum*, le numéro et le titre suivants : N° 16 BV, *Zoroastres his book* Yezischny *in the old* persian *language with an alphabet at the beginning of it.* C'est un manuscrit grand in-8° de trois cent sept pages, marquées au crayon, à la manière européenne; chaque page contient seize lignes. L'écriture en est lisible et assez bonne, quoique peu élégante; le papier en est blanc et lisse; quant au fond, c'est un Yaçna dans

[1] *Zend-Avesta*, t. I, 2e part. notices, p. VIII et IX.

lequel les cérémonies ne sont pas indiquées. A la fin de la page 307, on lit une notice persane écrite en caractères zends, notice qui donne pour date à ce manuscrit le jour Amerdad du mois Ardibehischt de l'an 1030 d'Yezdejerd. Cette dernière circonstance me paraît mettre hors de doute l'identité de ce manuscrit avec celui qu'Anquetil vit, en 1762, à Oxford, dans les mains du Dr Hunt. Enfin, je crois que le Sadder et le Viraf Nameh, que Hunt montra à Anquetil pendant que ce dernier était à Oxford, sont les mêmes que le Sadder et le Viraf Nameh du *British Museum*. Si ces diverses opinions sont admises, on en devra conclure qu'il ne faut plus chercher les manuscrits zends ou parsis de Th. Hyde à Oxford, dans la bibliothèque Radclifienne, où ils n'ont jamais été déposés; que ces manuscrits, auxquels le nom de Hyde donne quelque prix, ne sont pas égarés, mais qu'on les conserve au *British Museum;* et enfin que le seul manuscrit perdu des cinq volumes zends que, sur la foi d'Anquetil, je devais rencontrer à Oxford, est le Yaçna de Fraser, qui se trouvait, en 1762, entre les mains du Dr Hunt[1].

[1] S'il faut en croire l'éditeur de l'ouvrage de Hyde sur l'ancienne religion persane (éd. 1760), les manuscrits de Hyde se trouvaient, en 1760, déposés au *British Museum*, établissement auquel ils avaient été donnés par Georges II; mais il faut supposer que tous les manuscrits de ce savant n'étaient pas encore au Musée britannique, puisque Anquetil en vit quatre en 1762, à Oxford, entre les mains du Dr Hunt. Serait-ce que ces quatre manuscrits, savoir le Yaçna, les Neaeschs, le Sadder et Viraf-Nameh, auraient été prêtés

Ces détails dans lesquels je viens d'entrer m'ont paru nécessaires pour éclaircir, autant que cela est possible, ce point d'histoire littéraire, sur lequel je n'ai pu obtenir à Oxford aucun renseignement positif. Il ne me reste plus qu'à décrire, d'une manière plus détaillée, le seul manuscrit zend qui ait de l'intérêt pour mon travail, c'est-à-dire le Yaçna de Hyde, que l'on conserve au *British Museum*. Les espérances que j'avais fondées sur la date ancienne de ce manuscrit se sont malheureusement évanouies ; et, après un examen très-attentif des soixante premières pages, j'ai reconnu, à mon grand regret, qu'il ne pouvait, en aucune manière, être comparé aux bons manuscrits du Vendidad-sadé que possède la bibliothèque de la Compagnie des Indes; il ne se place même, si je ne me trompe, qu'après les deux premiers Yaçnas de cette bibliothèque, c'est-à-dire les n°s XIII et XVIII du catalogue. Ainsi, tandis que les mots faciles et qui reviennent à chaque instant sont écrits d'une manière en général assez uniforme, on y trouve, dans d'autres mots importants, des fautes graves, et dont sont quelquefois exempts des manuscrits de peu de valeur. J'ai rassemblé ici quelques-unes de ces fautes; en preuve de ce que j'avance. On lit, par exemple, page 1, *yô-nôidat;* — *yô-tatas;* — *yô-taothraya;* — *yô-mainyèus-çpĕñtô-timô;*

au Dr Hunt, auxquels étaient déjà confiés les manuscrits achetés, par les héritiers de Radcliffe, pour la bibliothèque qui reçut son nom de ce médecin? C'est un point qu'il est peut-être bien difficile de déterminer aujourd'hui.

— *vaĝhava-manaĝhê;* — page 2, *âthrahê-ahurahê;* — *gaoyaôi-tôis;* — *tchasminô;* — page 4, *ahmahmahêtcha;* — page 6, *mazdô-frçâçtcha;* — *ahurahêibya;* — pages 6 et 7, *hvarĕtchakhsaêti-ôrvad-açp;* — page 9, *çpĕñtahê-mainyus-dâmanām;* — *achaonê-nāmtcha;* — *ugĕrĕnām-aiwĕthûranām;* — page 10, *rapîtanê-achôum;* — page 11, *thwâ-dadhivaês;* — page 15, *ghanâoçtcha;* — *yâiryāmtcha-husatim;* page 17, *varĕçni-hriçtĕmtcha;* — page 18, *ahuramĕthra...aithyô-djaĝha;* — page 21, *çrĕṭ* (pour *çarĕdha*), etc. Ces fautes, et beaucoup d'autres encore, dont plusieurs sont très-graves, en ce qu'elles attestent, dans le copiste, une ignorance à peu près complète de la langue zende, suffisent, je crois, pour démontrer que ce manuscrit a été exécuté avec très-peu de soin, et qu'il n'a guère d'autre mérite que d'être le plus ancien volume zend qui nous soit connu, puisque sa date, qui est déterminée d'une manière précise, remonte à la seconde moitié du XVIIe siècle, c'est-à-dire à une époque dont nous n'avons que peu de manuscrits. Pressé par le temps, et ayant déjà rassemblé les variantes de huit manuscrits sur neuf que possèdent les collections réunies de la Compagnie des Indes et de la bibliothèque Bodléienne, j'ai abandonné avec moins de regret la collation du volume du *Museum*. Des raisons qu'il n'importe pas au lecteur de connaître m'empêchaient de prolonger mon séjour à Londres autant que cela eût été nécessaire; je me voyais donc dans l'obligation de choisir, et conséquemment de faire quelques sacrifices au désir que j'avais d'être

complet. C'est ainsi que j'ai mieux aimé me rendre à Oxford, où je croyais devoir trouver plusieurs Yaçnas, qu'à Cambridge, où Hyde nous apprend que la bibliothèque du collége d'Emmanuel possède un manuscrit du même ouvrage[1]. Mais, pour ne laisser aucun doute sur l'existence de ce dernier manuscrit, je me suis adressé à un membre de l'université de Cambridge, M. Wright, qui a eu l'extrême complaisance de faire pour moi des démarches dont le résultat a été d'établir que la bibliothèque du collége d'Emmanuel possède en effet un manuscrit du Yaçna, dont la date, qui m'est restée inconnue, doit être ancienne, puisque le volume avait déjà été vu par Hyde avant le commencement du dernier siècle. Ainsi, le Yaçna de Cambridge doit être ajouté à la liste de ceux que possède l'Angleterre; c'est, avec le manuscrit du *British Museum*, un volume dont la collation est réservée, soit à un voyageur plus libre que je ne l'étais, soit à moi-même, si je puis une seconde fois visiter l'Angleterre.

En résumé, sur douze manuscrits que doit, d'après le témoignage d'Anquetil, posséder l'Angleterre, j'en ai collationné huit; trois sont encore à examiner, et le douzième est perdu. Des trois volumes qui restent à collationner, il y en a un que les juges compétents ne me reprocheront pas, je l'espère, d'avoir négligé, quand ils reconnaîtront combien il est fautif. Quant aux Yaçnas de Cambridge et du *Museum*, le

[1] *Vet. Pers. Rel.* p. 344, à la note, et *Zend-Avesta*, t. I, 2e part. Notices, p. IX.

temps m'a manqué pour les copier; mais j'espère pouvoir obtenir plus tard la collation du volume du *British Museum* : c'est pour cela que, dans la liste des manuscrits dont j'ai fait usage pour mon travail, ce manuscrit est désigné par la lettre A. Si cette collation se trouve à ma disposition avant l'impression de ce volume, j'en ferai usage en son lieu; sinon, je la donnerai à part, avec un des volumes suivants.

Aux huit manuscrits dont je viens de parler, manuscrits dont la possession triple les secours que me fournissait déjà la Bibliothèque du Roi, est venue s'ajouter l'édition in-folio de Vendidad-sadé que les Parses on publié à Bombay. L'existence de cette édition m'était complétement inconnue au moment où j'ai publié la seconde partie de mon premier volume (mars 1835). J'en dois l'indication à M. Garcin de Tassy, qui possède le seul exemplaire qui en soit parvenu en Europe. J'ai fait à Londres des recherches infructueuses pour me procurer une édition qui devait nécessairement avoir pour moi un grand intérêt. Aucune des personnes auxquelles je me suis adressé n'en avait connaissance; aucun catalogue n'en faisait mention; de sorte que, sans l'attention que les Parses ont eue d'en adresser un exemplaire à M. Garcin de Tassy, et sans la complaisance avec laquelle il a bien voulu me le prêter, ce fait remarquable que les Parses ont songé à publier leurs livres religieux serait encore aujourd'hui ignoré de l'Europe savante. Peut-être me sera-t-il permis de conjecturer que l'existence de l'édition lithographiée du

Vendidad-sadé, que j'ai commencée en 1829, n'a pas été sans influence sur la détermination des Parses; elle a du moins montré quelles ressources offrait la lithographie pour la publication des textes dont l'impression, en supposant qu'elle fût possible, entraînait des frais et des lenteurs considérables. Quant à l'édition de Bombay, je l'ai considérée comme un manuscrit de plus, et j'en ai recueilli toutes les variantes. La rareté de ce volume, qui a vraisemblablement été destiné exclusivement à l'usage des Parses, et dont il ne parviendra peut-être jamais un second exemplaire en Europe, m'a, en outre, paru exiger que j'en donnasse une description exacte.

En possession des matériaux que me fournissaient les neuf manuscrits que je viens de décrire, j'ai cru que je pouvais entreprendre de fixer directement le texte du Yaçna, sans suivre servilement, comme je l'avais fait jusqu'ici, un des manuscrits de la Bibliothèque du Roi. Le plan que j'avais adopté m'avait paru nécessaire, à cause du petit nombre de secours qui se trouvaient, dans le principe, à ma disposition. J'ignorais jusqu'à quel point les manuscrits de Londres ou ceux de Copenhague confirmeraient ou contrediraient certains résultats qui intéressent la critique. Il me semblait indispensable de mettre sous les yeux du lecteur le texte zend tel que le donnent les manuscrits de la Bibliothèque royale, sauf à faire moi-même un choix entre les diverses leçons fournies par les diverses copies. Pouvais-je, en outre, prévoir ce fait si remarquable, que les manuscrits

de Paris, de Londres et d'Oxford, c'est-à-dire la plus grande partie de ce qu'on possède de Yaçnas en Europe, puisqu'il n'en existe qu'un à Cambridge et que ..... à Copenhage, que tous ces manuscrits, dis-je, s'accorderaient si unanimement à nous présenter une rédaction uniforme, et, je pourrais presque dire, identique? Quelque désir que j'eusse qu'il en fût ainsi, je devais prendre les précautions nécessaires pour le cas où les manuscrits de Londres m'eussent donné une rédaction différente de celle que je trouvais à Paris. Mais aujourd'hui la certitude que j'ai acquise sur ce point important m'autorise à modifier le plan primitif de mon travail, de manière à le rendre moins imparfait. J'abandonne donc le manuscrit que je suivais exclusivement d'abord, c'est-à-dire le n° 1 du supplement au fonds d'Anquetil, et je rédige mon texte d'après la comparaison des treize exemplaires dont je possède les variantes. Mais, pour mettre le lecteur à même de faire, de son côté, son choix, s'il n'approuve pas le mien, j'ai réuni, sous chaque paragraphe, la totalité des variantes des treize manuscrits du Yaçna. Ce relevé ne m'empêche pas de discuter, dans le cours du commentaire, les diverses leçons que présentent mes divers exemplaires; mais il me dispense d'insister sur celles qui sont évidemment fautives, et il débarrasse le commentaire de répétitions qui n'y sont pas à leur place. Pour établir, entre le commencement et la suite de cet ouvrage, l'uniformité nécessaire, j'ai repris le premier chapitre, et je l'ai publié

de nouveau avec la collation des neuf manuscrits dont je viens de parler; mais je me suis cru dispensé d'en reproduire l'interprétation; les changements que j'ai dû y apporter sont exposés, avec les développements qui m'ont paru nécessaires, dans la seconde partie de cette introduction.

Il ne me reste plus, pour terminer cette notice, qu'à donner la liste des treize manuscrits que j'ai employés pour ce travail, avec les lettres par lesquelles je les désigne. J'ai suivi l'ordre chronologique; toute autre classification eût été bien difficile, pour ne pas dire impossible; car, à l'exception d'un ou de deux manuscrits, dont la correction est, jusqu'à un certain point, irréprochable, on doit reconnaître que tous les manuscrits ont à peu près la même valeur; tous, à peu près, sont également dus à des copistes qui n'avaient, les uns et les autres, qu'une intelligence très-imparfaite de la langue dans laquelle les textes zends sont écrits. Quant aux copies du Yaçna qui ne portent pas de date, je les ai classées approximativement, d'après l'année dans laquelle elles ont été, pour la première fois, connues du voyageur auquel nous en devons la mention. Ces manuscrits peuvent être et sont, en effet, plus anciens que cette époque; mais ils ne sont certainement pas plus modernes.

LISTE DES MANUSCRITS DE PARIS, DE LONDRES ET D'OXFORD.

Yaçna A. = N° 16 *BV*, *Ayscough's catalogue.*
Vendidad B. = N° I, Catalogue des manuscrits zends de la Compagnie des Indes.

Vendidad C. = Manuscrit zend de la biblioth. Bodléienne.
Vendidad D. = N° I, Supplément d'Anquetil, lithographié à Paris, en 1829.
Vendidad E. = N° II, Catalogue des manuscrits zends de la Compagnie des Indes.
Vendidad F. = N° III, *ibid.*
Yaçna G. = N° VI, Supplément d'Anquetil.
Yaçna H. = N° II, Fonds d'Anquetil.
Yaçna I. = N° III, Supplément d'Anquetil.
Yaçna K. = N° XVII, Catalogue des manuscrits zends de la Compagnie des Indes.
Yaçna L. = N° XIII, *ibid.*
Yaçna M. = N° XVIII, *ibid.*

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 JANVIER 1857.

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance de décembre. Le secrétaire remarque qu'il y a une lacune dans ce procès-verbal, relative à la commission nommée pour proposer deux membres étrangers; il demande d'y ajouter que cette commission est nommée sur la proposition de MM. Garcin de Tassy et Léon de Rosny, et que les commissaires étaient MM. Garcin de Tassy, Dubeux et Dulaurier. Le procès-verbal est adopté avec ce complément.

Sont proposés et nommés membres de la Société :

MM. Alphonse ALEKAN, à Tunis ;
Georges BULLAD, drogman auxiliaire, à Damas.

Il est donné lecture de lettres de M. Alekan, de M. Dulaurier, et du secrétaire de la Compagnie des Indes.

M. Dubeux fait, au nom de la commission nommée pour présenter une proposition sur le remplacement de deux membres honoraires, un rapport dans lequel il propose au conseil de nommer M. E. Salisbury, secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston, et M. G. Weil, professeur à Heidelberg. Le conseil vote sur cette proposition, et M. Edward SALISBURY, à Boston, M. Gustave WEIL, à Heidelberg, sont nommés membres honoraires de la Société.

M. Mohl demande la parole pour faire une proposition. Il pense que, l'achèvement des *Voyages d'Ibn Batoutah* étant assuré et prochain, il faut pourvoir d'avance à la continuation ininterrompue de la *Collection orientale* de la Société, d'autant plus que l'impression de *Masoudi* procède avec plus de lenteur que la Société et l'éditeur n'auraient désiré. Il émet le vœu que la publication du *Kitab el-Fihrist* soit entreprise, et que M. le baron de Slane soit prié de s'en charger. Plusieurs membres appuient cette proposition par des considérations tirées de l'importance historique et littéraire de cet ouvrage. La proposition est envoyée au bureau de la Société pour faire un rapport sur l'opportunité de cette publication et les moyens d'exécution.

M. J. Oppert donne lecture de sa traduction de l'inscription assyrienne de Borsippa.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le traducteur. *Le Livre des Rois*, par Abou'lkasim Firdousi, publié, traduit et commenté par Jules MOHL. Paris, Imprimerie impériale, 1855, in-folio (tome IV).

L'Institut Lazareff des langues orientales fondé à Moscou,

traduit du russe et de l'arménien par Édouard DULAURIER. Paris, 1856, in-8°.

Dictionnaire tamoul-français. Pondichéry, 1856, in-8°,

Par un anonyme. *Revue de l'Orient.* Octobre-novembre, 1856, in-8°.

Par les éditeurs. *The Journal of the indian archipelago,* nouvelle série, vol. I, 1er numéro, in-8°.

Par l'auteur. *Rig-veda-sanhita,* the sacred hymns of the Brahmans; edited by Max MÜLLER, vol. III, 1856, in-4°.

Par M. Dulaurier, au nom de S. E. le comte de Lazareff. *Mémoires sur la vie et les travaux des plus illustres descendants de la famille de Lazareff,* par le professeur INSER. Moscou, 1856, in-8° avec figures.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1857.

Le procès-verbal est lu; la rédaction en est adoptée.

M. le président donne lecture d'une lettre de M. le ministre de l'instruction publique, par laquelle il annonce à la Société la continuation de la souscription à quatre-vingts exemplaires du *Journal asiatique.*

Il est donné lecture d'une lettre de M. le comte Waleski, qui annonce l'envoi de l'ouvrage de Makkari, vol. II, offert à la Société par le gouvernement hollandais.

On annonce la mort de M. John Green, membre de la Société asiatique.

Il est donné lecture d'une proposition de l'établissement libre pour les sciences, fondé par M. Wagner, à Philadelphie.

On donne lecture d'un prospectus de la Société pour l'érection d'une statue à Geoffroy Saint-Hilaire.

On lit le prospectus d'un prix fondé, par un anonyme anglais, sur des questions relatives au système védanta. Ce prospectus est renvoyé à la commission du Journal pour être inséré dans le Journal.

Sont proposés et nommés membres de la Société :

MM. Khalil-el-Khouri, à Beyrouth;
Mahmoud Efendi, astronome égyptien;
Geisler (Charles);
Trübner (Nicolas), membre de la Société ethnologique américaine, à Londres;
Sutherland.

M. de Rosny donne lecture d'extraits de lettres d'un missionnaire sur l'île japonaise de Jeso et sur la langue des habitants de cette île.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Vendidad-Sadé*, traduit en langue huzvarech ou pehlewie. Texte autographié d'après les manuscrits zends-pehlewis de la Bibliothèque impériale de Paris, et publié, pour la première fois, par les soins de M. Jules Thonnelier. Paris, 1855, in-fol.

Par l'auteur. *Paraméswara-jnyána-góshthí.* A dialogue on the Knowlegde of the supreme Lord, in which are compared the claims of christianity and hinduism and various questions of indian religion and literature fairly discussed. Cambridge, 1856, in-8°.

Par le Gouvernement hollandais. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, par Al-Makkari, publiés par MM. Dozy, Dugat, Krehl et Wright. T. I, 2e part. par M. Ludolf Krehl. Leyde, 1856, in-4°.

Par l'auteur. Discours de M. Garcin de Tassy, à l'ouverture de son cours d'hindoustani (4 décembre 1856), in-8°.

Par l'Académie. *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde von Nederlandsch Indië.* Ier vol. numéro 2. Amsterdam, 1856, in-8°.

SALAMAN AND ABSAL, an allegory, translated from the persian of Jami. London, 1856, in-8°, XVI et 84 pages.

Les lecteurs du Journal asiatique peuvent se souvenir que je leur ai donné en 1851 l'analyse de ce poëme allégorique dans l'annonce que je fis de la publication du texte par feu F. Falconer. Voici aujourd'hui la traduction du même ouvrage en vers anglais non rimés, qui rappellent ceux de Thalaba de Southey, dont le traducteur me semble avoir imité le style élégant et facile. C'est un élève de M. Cowel, l'éditeur de la Grammaire pracrite de Vararuchi qui gratifie le public lettré, et spécialement les amis de la littérature persane, de la traduction dont il s'agit. On sait que, dans la plupart des poëmes persans, le récit est entrecoupé par des anecdotes destinées à mettre en relief les doctrines de l'auteur; mais elles ne se détachent pas assez du texte fondamental, et de là naît quelquefois une certaine obscurité. L'auteur de la traduction dont je parle a remédié à cet inconvénient en rendant ces anecdotes en vers plus courts et en les faisant imprimer en caractères italiques, ce qui les distingue tout à fait de la narration principale, et permet de les passer, si l'on veut, pour ne pas perdre le fil du récit, sauf à y revenir ensuite.

En tête du volume se trouve la reproduction d'un dessin persan original, représentant le jeu de mail, auquel Jami, comme tous les écrivains persans, fait souvent allusion dans son poëme. On y lit cette légende, tirée de Hafiz (d'un manuscrit des œuvres duquel le dessin est tiré) :

شهسوارا خوش بميدان آمدی گوئی بزن

O cavalier! tu es venu à propos dans la place du jeu; lance donc une boule.

Jami naquit au commencement du XVe siècle, et vécut quatre-vingt-un ans : il était déjà vieux quand il écrivit *Sala-*

man o Absal, et il se plaint, dans l'introduction de son poëme, que « ses deux yeux ne lui servaient plus, et que les *lunettes européennes* ne lui avaient pas donné quatre yeux.

از دو چشم من نیاید هیچ کار از فرنگی شیشه نا[1] گشته چهار

Jami était sofi, et l'on sait que les sofis sont les philosophes musulmans. On ne sera donc pas étonné de trouver dans son poëme des sentences telles que celles-ci par exemple :

کفر کیشی کو بعدل آید فره ملک را از ظالم دیندار به

Il vaut mieux, pour un empire, un roi infidèle qui soit juste, qu'un roi vrai croyant injuste.

ناصحان پیغمبرانند از نخست
گشته کار عقل ودین زیشان درست

Les sages sont les vrais prophètes : ce sont eux qui ont su allier la raison à la foi.

GARCIN DE TASSY.

DAS SLAVISCHE EIGENTHUM SEIT DREITAUSEND JAHREN, oder NICHT Zendavesta, aber Zendaschta, das heisst das lebenbringende Buch des Zoroaster, von Ignatius Pietraszewski. Berlin, 1857, in-4°. Cah. I. (109 pages). Prix : 10 thaler (38 fr.).

L'auteur publie sous ce titre étrange le premier cahier d'une édition et d'une traduction des livres de Zoroastre, qu'il fait précéder d'une déclaration en allemand. Cette déclaration étant répétée sur la couverture en français, je copie, pour l'instruction des lecteurs, cette dernière version en entier : « Dieu et la persévérance dans l'étude des langues

[1] Au lieu de نا que porte le texte de Falconer, le traducteur paraît avoir lu تا ; car il a traduit :

« ..... My two eyes see no more
Till by Feringhi glasses turned to four. »

orientales m'ont conduit à une découverte, qui intéresse toutes les nations de l'Europe. Zendaschta (et non pas Zend-Avesta), c'est-à-dire le livre qui donne la vie, ne traite pas d'idolâtrie, comme l'ont prétendu plusieurs savants, mais d'un Dieu tout-puissant et de l'immortalité de l'âme. La vie dépravée du peuple persan il y a trois mille ans, la tyrannie du gouvernement, la polygamie poussée jusqu'à la sodomie, la peste continuelle à cause des cadavres laissés sans sépulture et l'oisiveté du peuple portèrent Zoroastre à tenter d'y remédier. Il catéchisa d'abord le peuple, lui enseigna l'agriculture et l'envoya au septième climat sur la mer Baltique, pour y cultiver la terre. La lecture de cet ouvrage est slave et il contient des milliers de mots que l'on rencontre dans tous les dialectes de cette langue. C'est là un fait incontestable. Le désintéressement et l'amour de la vérité ont décidé l'auteur à vendre cet ouvrage par cahier, argent comptant. »

Ce premier cahier contient deux chapitres du texte, chaque verset en zend est suivi d'une transcription, d'une traduction en polonais, en allemand et en français, et d'une glose en persan, probablement tirée du manuscrit zend dont se sert l'auteur. Après chaque chapitre suit une explication des mots. L'auteur promet à la fin de l'ouvrage une grammaire zende. Mon but n'étant que de faire connaître la publication de ce cahier, je m'abstiens de toute remarque sur la théorie de l'auteur. Je crois seulement que s'il tient à répandre son livre, il ferait bien d'en réduire le prix au dixième de celui qu'il a fixé. J. M.

Reise um die Erde nach Japan, par G. Heine. Leipzig, 1856, in-8°, 2 vol. (321 et 375 pages).

Cet ouvrage est encore un résultat de l'expédition des États-Unis sous le commandement du capitaine Perry. L'auteur est dessinateur, et c'est comme tel que M. Perry l'emmena, en lui donnant à bord un petit emploi nautique, qui

ne paraît pas l'avoir beaucoup occupé. Le journal de M. Heine fournit des observations sur l'aspect physique et sur les mœurs des pays que l'expédition a visités, tels qu'on peut les attendre d'un homme intelligent, qui avait beaucoup voyagé avant de prendre part à cette expédition, mais qui n'était pas préparé plus spécialement pour profiter d'un séjour assez court dans les pays de l'extrême Orient.

J. M.

VERGLEICHENDE GRAMMATIK des Sanskrit, Send, Griechischen, Lateinischen, Littanischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen, von Franz Bopp; Berlin, 1856, in-8°, vol. I, part. 1, (304 pages).

Il y a longtemps que le premier volume de la première édition de l'ouvrage classique de M. Bopp est épuisée. Il est inutile de recommander aux lecteurs un livre aussi célèbre; il suffit de dire que M. Bopp l'a entièrement refondu pour le compléter dans toutes ses parties à cause du long intervalle qui a nécessairement séparé la publication des différents volumes de la première édition. La nouvelle édition formera trois volumes, qui doivent paraître dans un délai de trois à quatre ans. Le prix en est fixé à quatre thalers par volume, et sera augmenté quand l'ouvrage entier aura paru.

J. M.

NOTIFICATION.

Le fondateur du prix annoncé ci-après a désiré que son programme fût inséré dans le *Journal asiatique*, et la Commission se fait un plaisir de faire connaître à ses lecteurs les conditions de ce concours.

A SUM of £ 300, presented by a Gentleman, lately a Member of the Bengal Civil Service, has been

deposited by the *Royal Asiatic Society* in the *London and Westminster Bank*, with the view of its being awarded as a Prize for the best History and Exposition, either in German or French, of the Vedânta System, both as a Philosophy and a Religion. The work is to embrace the following branches, viz.

1. A history of the origin and early developement of the Vedântic doctrines, as traceable in the Vedic Hymns, Brâhmanas, and Upanishads, and in other ancient Indian writings anterior to the Brahma-Sûtras.

2. A dissertation on the Sârîraka-Mîmânsâ, or Brahma-Sûtras, their age, author, formation, objects, uses, and their relations, polemical or other, to the Sûtras, or doctrines of the other five Darsanas, and the so-called heretical schools of Hindu philosophy; embracing an inquiry into the views entertained by the founders of the several Darsanas of the grounds, whether superhuman or otherwise, of the authority which they claimed for their respective systems, and of their own relations to the Vedas, and to each other; as well as an account of the opinions held by the principal Hindu Commentators, Sankara-Âchârya, Kumârila Bhatta, etc., in regard to the authority of the Vedas, and the relations of the founders of the Darsanas thereto, as having an independent divine inspiration, or not.

3. A translation, into German or French, of the Sârîraka-Mîmânsâ, or Brahma-Sûtras (of which the original Sanskrit text also must be given), with notes

explanatory of their real meaning, as well as of the sense put upon them by Sankara in his Commentary (the Sârîraka-Mîmânsâ Bhâshya), and embodying the substance of the most essential illustrative and polemical portions of that Commentary.

4. A statement of the points in which the modern Vedântic writers who are considered orthodox (*i. e.* those mentioned by Colebrooke in his Essay on this System, Transactions of the Royal Asiatic Society, vol. II, p. 2, and 39 at the end of the Essay; or p. 152 and 206 of M. Pauthier's French translation), as well as Râmânuja and Mâdhavâchârya (mentioned in Professor H. H. Wilson's Sketch of the Religious Sects of the Hindus, vol. XVI, of the Asiatic Researches, p. 34-36, and 103 *et seq.*), differ from the Brahma-Sûtras and from Sankara.

5. When any information of importance is derived from unpublished Sanskrit MSS., the original passages should always be quoted.

6. Professor Christian Lassen of Bonn, the Very Rev. Dr Windischmann of Munich, and Professor Max Müller of Oxford, have kindly signified their readiness to act as Examiners of the Treatises of Competitors.

7. The Competitors must cause their Treatises (which are to be legibly written, and to bear a Motto, with a sealed letter stating the name of the writer of the Treatise marked with that Motto), to be delivered by the 1st of April 1860, either at the house of the Royal Asiatic Society, New Burlington

Street, London, or to the Secretaries of the Deutsche Morgenländische Gesellschaft at Leipzig, or at Halle: but a discretion will lie with the Examiners to admit to competition any Treatise given in shortly after the 1st of April 1860, if this may appear equitable. Any Treatise which is not clearly written, and easily legible, may be excluded from competition.

8. The Examiners will have a discretion to decline awarding the Prize to any of the Candidates, if they shall be of opinion that justice has not been done to the greater part at least of the topics above enumerated as subjects of discussion in the Treatise.

9. One or more of the works may be returned to their authors for amendment or improvement on any specified points previous to the final adjudication of the Prize, at the discretion of the Examiners.

10. The amount of the Prize will be made over in England, by the Royal Asiatic Society, on the report of the Examiners, to the successful Candidate, who will be left to make his own arrangements for the publication of his work.

EDWIN NORRIS,
Secretary to the Royal Asiatic Society.

January 13, 1857.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1857.

ÉTUDES PHILOLOGIQUES

SUR LA LANGUE KURDE.

(DIALECTE DE SOLÉIMANIÉ.)

En soumettant ici mes Études à l'attention des orientalistes, je dois avant tout avertir qu'elles ne m'appartiennent pas à moi seul. Il y a une quinzaine d'années, lors de mes excursions dans le Khoraçan et l'Alemoute, ainsi qu'à Hamadan, à Guerrousse, à Tekhti Soléiman, à Maragua et aux bords du lac Chahi, contrées habitées ou fréquentées par différentes tribus kurdes, j'en avais rapporté quelques notes concernant leurs idiomes; mais ces notes, glanées à la hâte et sans choix, n'auraient pu aboutir à aucun résultat positif, si le hasard ne m'eût envoyé des secours inespérés. Ce fut l'arrivée à Paris, en 1853, d'Ahmed Khan, natif de Soléimanié, et chef héréditaire de la tribu des Kurdes Bébé, qui habitent le sandjak ainsi nommé. Il a eu l'obligeance d'encourager mes recherches sur sa langue maternelle, au point que toutes les règles de grammaire kurde et les textes y annexés qu'on va lire

ont été revus et en grande partie dictés par lui-même, malgré les souffrances d'une maladie grave qui obligeaient souvent le pacha de garder le lit. Notre travail, plus d'une fois abandonné, et puis repris, fut enfin achevé dans les derniers mois de l'année 1854.

Cependant, tous ces matériaux philologiques m'étant transmis oralement, je ne voulais pas d'abord les publier, avant d'avoir recouru à quelque autorité plus compétente que celle d'un homme qui, de son propre aveu, savait mieux l'osmanli et le persan que la langue de sa tribu.

Il y a dans la Syrie, à Damas, un célèbre érudit kurde, Molla Hézir, مولا حضر, mieux connu sous son nom littéraire de نعلى افندى *Néali Effendi*, qui se voue spécialement à l'étude de divers dialectes du Kurdistan, sa patrie, et qui a déjà traduit une grammaire arabe en kurde. Ahmed Khan, qui connait personnellement Néali Effendi, m'avait promis de me mettre en rapport avec ce coryphée des philologues de leur nation. On m'avait promis, en même temps, de me faire avoir le مجموعه, ou recueil de poésies kurdes, écrites par un poëte indigène, du XVIe siècle, contemporain du pëote persan Djami. Son تخلّص est دابل *Dabel*, et son véritable nom, شيخ احمدى *Chéikh Ahmedi*. Né en Mésopotamie, جزيره, il est l'auteur, entre autres ouvrages, du poëme érotique intitulé مم و زين *Mem et Zine*, noms de deux personnages dont les amours jouissent de la même vogue chez les Kurdes, que les amours de

Leili et de Medjnoun chez les Arabes, ou de Ferhad et de Chirine chez les Persans. J'avais aussi entrepris de donner, avec l'aide d'Ahmed Khan, une édition revue et corrigée du vocabulaire kurde de Garzoni, que j'ai lu à Ahmed Khan. Cette lecture le fatiguait beaucoup; il n'en a pu comprendre qu'une dizaine de mots, soit que l'orthographe italienne de Garzoni ne retranscrive pas d'une matière intelligible les mots du dialecte d'*Ymadié*, soit que mon noble professeur ne connaisse pas ce dialecte.

Au milieu de ces investigations, Ahmed Khan fut rappelé de Paris à Constantinople. Aussi ai-je résolu de publier ces *Études philologiques*, à l'état de leur primitive imperfection, plutôt que de compter plus longtemps sur des secours scientifiques de Dabel et de Néali Effendi, qui n'arriveront peut-être jamais. Dans ces dernières années, les orientalistes de Russie se sont occupés de la littérature kurde avec plus de zèle que partout ailleurs en Europe. On connaît déjà des échantillons du langage des Kurdes donnés dans l'intéressante publication de M. Bérézine. La chronique تاريخ اكراد de Cheref Chah est sous presse, et l'on s'occupe d'une traduction kurde du Gulistan de Séadi, sous les auspices du savant professeur Von Dorn. Son élève, M. Lerch, doit sous peu livrer [1] à la publication les vingt-cinq chants nationaux, et plusieurs autres échantillons des différents dialectes du Kurdistan, fruits d'un séjour de quelques se-

[1] Voyez le rapport de M. von Dorn, dans le deuxième volume des *Mélanges asiatiques*, du 20 juillet 1856.

maines que M. Lerch a passées avec les prisonniers de guerre kurdes, envoyés en Russie, lors de la dernière guerre d'Orient.

J'ignore si je dois admettre l'opinion de M. Pott, qui cherchait à démontrer que la langue kurde est une langue *sui generis*. Il me semblerait que nous n'avons pas encore assez de matériaux pour prononcer en dernier ressort dans une question de cette importance, et que tout ce qu'on sait de positif là-dessus pourrait être résumé ainsi :

La langue kurde se compose de deux éléments différents l'un de l'autre : 1° la grammaire en est presque identique avec celle du فارسى, persan moderne, et environ un tiers des mots de la langue ont été empruntés, soit aux Persans, soit aux Turcs, soit aux Arabes, selon que les tribus qui la parlent, avoisinent la Perse, l'Anatolie ou la Syrie ; 2° environ deux tiers des mots restants appartiennent à une langue inconnue, et, par conséquent, plus ancienne que l'islamisme, le persan moderne et le turc : c'est la langue kurde proprement dite, et peut-être aussi celle des inscriptions cunéiformes de Ninive, Khorsabad, etc. ; car, si personne ne conteste que les Kurdes, ΚΑΡΔΟΥΧΙΟΙ de Xénophon, ne soient des habitants autochthones du sol d'où l'on déterre ces inscriptions, n'est-il pas souverainement probable de supposer qu'elles furent rédigées dans le but d'être lues et comprises par le peuple du pays, et conséquemment en kurde contemporain de la conquête assyrienne?

Afin de préciser le domaine du dialecte qui fait

l'objet de nos Études, nous ferons observer que la ville de Soléimanié, chef-lieu d'un sandjak du même nom, est d'une origine comparativement moderne. Elle fut fondée en 1714 par Soléiman, chef des Kurdes indigènes, de la tribu Bébé, et dont le fils, Khalate Pacha, a donné son nom à tous ses descendants, qu'on appelle jusqu'à présent la famille (*odjaq*) de Khalate Pacha. Le sandjak de Soléimanié relève actuellement du pachalic de Chehri-Zour et, au besoin, fournit un contingent de dix mille cavaliers et fantassins armés.

Ma principale autorité pour le kurde, je veux dire Ahmed Khan, est le quatrième pacha de la famille dominante dans cette fraction de la tribu des Kurdes Bébé, qui habitent le sandjak et la ville de Soléimanié. Si je ne donne pas à leur langue le nom de *dialecte bébé*, c'est que l'immense tribu des Kurdes Bébé est établie en différentes contrées et parle, ce me semble, plus d'un dialecte; ainsi, par exemple, les Kurdes Richvend, qui habitent les villages d'Alemoute et de Roudbari Kazbine, et avec lesquels j'ai eu des rapports pendant plusieurs années, appartiennent aussi à la tribu des Bébé. Cependant leur langue, qu'ils désignent sous le nom de لولو *loulou*, a des mots qu'Ahmed Khan ne se rappelle pas avoir jamais entendus dans son pays natal, tels que *mero*, homme; *vakkaka* et aussi *ou-bedeng*, fusil; *guiavysl*, pierre; *deilezzi*, cheval; *ou-bedâou*, mouton; *kourtane*, pain; *zouar*, garçon; *kalémove*, sabre; *ou-bouzpane*, bœuf (littér. le museau aplati). Je continue-

rai donc d'appeler notre dialecte *le dialecte de Soléimanié*.

ÉTYMOLOGIE.

DE L'ALPHABET.

Les Kurdes lettrés sont, en général, les gens qui ne savent qu'imparfaitement leur langue maternelle. Ils correspondent avec leurs autorités et entre eux-mêmes, soit en persan, soit en turc, soit en arabe. Si parfois ils se voient obligés d'écrire en kurde, ils le font à l'aide de l'alphabet persan. En effet, toutes les consonnes persanes sont identiques avec celles des kurdes, du moins pour ce qui concerne le dialecte de Soléimanié; mais celui-ci contient beaucoup de voyelles et de diphthongues qu'il serait impossible de reproduire au moyen de l'orthographe en usage chez les Persans. Comment, par exemple, figurer en persan les articulations *ae*, *ee*, *oo*, *âou*, *eeou*, *âouaoue*, etc., qui se rencontrent si souvent et se suivent les unes les autres, sans l'intervention des consonnes, dans les mots kurdes? Cependant, comme Ahmed Khan se servait du système de l'orthographe persane, je conserverai les mots kurdes tels qu'il les a écrits. Seulement j'aurai soin de transcrire, à la suite de chaque mot, sa valeur phonétique en caractères français.

DES MOTS KURDES.

I. SUBSTANTIFS.

1. Dans le dialecte kurde dont nous nous occupons, il n'y a point de genres. Les noms des êtres animés sont masculins ou féminins, selon le sexe de ces êtres, sans que des formes grammaticales quelconques le désignent. Tous les noms des substantifs inanimés sont neutres, c'est-à-dire qu'on n'y attache aucune idée de sexe. Exemples :

باوق *bâouq*, père; دايق *dâïq*, mère; برا *bra*, frère; خوشك *khochk*, sœur.

2. Les pluriels se forment en ajoutant, à la fin de leur nominatif singulier, le monosyllabe ان *ane*, ou يان *iane*, ou كان *kane*, ou گان *gâne*. Exemples :

رڤ *reni*, le renard, رنيان *reniane*, les renards; — داغبه *daghbé*, l'oiseau, داغبيان *daghbeiane*, les oiseaux; — كرد *kurd*, le Kurde, كردكان *kurdekane*, les Kurdes (Καρδουχίοι de Xénophon); — سك *seg*, le chien, سگكان *seguekane*, les chiens; — پياو *piaou*, l'homme, پياوان *piaouane*, les hommes; — برت *bert*, la pierre, برتان *bertane*, les pierres; — كچ *kitch* ou كيژ *kij*, la fille, كيژان *kijane* ou *kitchane*, les filles; — كور *kor*, le garçon, كوركان *korekane*, les garçons; — گوو *guéou*, l'oreille, گووان *guéouane*, les oreilles; — مر *mer*, le mouton, مركان *merkane*, les moutons.

3. La désinence caractéristique du pluriel kurde

est ان; car l'intervention des ی et ك peut s'expliquer par des raisons euphoniques, et le ك *k* n'est que l'article d'unité, dont nous parlerons plus bas (§ 16).

4. Voici maintenant un exemple de déclinaison.

Singulier.

Nom.	كور	*kor*, garçon;
Gén.	ی كور ou ھی	*hi* ou *i kor*, du garçon;
Dat.	به كور	*be kor*, au garçon;
Acc.	كوری	*kori*, le garçon;
Voc.	يا كور	*ia kor*, ô garçon!
Abl.	له كور	*le kor*, du garçon;
Loc.	له كوردە	*lé kordé*, dans le garçon.

Pluriel.

Nom.	كوركان	*korekâne*, les garçons;
Gén.	ی كوركان ou ھی	*hi* ou *i korekane*, des garçons;
Dat.	به كوركان	*be korekane*, aux garçons;
Acc.	كوركان	*korekiane*, les garcons;
Voc.	يا كوركان	*ia korekane*, ô garçons!
Abl.	له كوركان	*le korekane*, des garçons;
Loc.	له كوركاندە	*le korekande*, dans les garçons.

OBSERVATIONS SUR LA DÉCLINAISON.

5. Tous les noms se déclinent de la même manière.

6. Les cas obliques, dans les deux nombres, se forment de la même manière.

7. Le génitif se forme en mettant ی *i*[1], ou ھی *hi*,

[1] En persan, la forme aspirée de ی existe également. Ainsi, par

avant le nominatif. Après les consonnes dures ق *q* et غ *gh*, l'*i* se change en *a*. Exemples :

چاوی پیاو *tchaoui piaou*, l'œil de l'homme; کور یدیان *kor îdeiane*, le garçon du village; پرچ هی بوك *pertch hibouk*, une boucle des cheveux de la fiancée (*bouk*); برق یبروسکه *byrq îabrouské*, l'éclat de l'éclair; حقّه یمرشك *hyqqé iamrichk*, l'œuf de la poule.

Ce génitif peut aussi s'employer sans complément, et c'est ce qui le distingue du génitif des Persans.

8. Le datif se forme en faisant précéder le nominatif, soit de la préposition لە *le*, soit de la préposition persane به *be*.

9. L'accusatif s'obtient, comme en turc, moyennant la finale ی *i*, ajoutée au nominatif. Dans les pluriels, ce ی doit précéder immédiatement la désinence de leur nominatif.

10. Les Kurdes, de même que les Persans, emploient souvent le nominatif en guise d'accusatif.

11. Le vocatif, comme en persan, se fait au moyen de la préposition یا, placée avant le nominatif.

12. L'ablatif ne diffère du nominatif que par la présence de la préposition لە.

13. Le locatif se forme du nominatif précédé de لە *le*, et en même temps suivi de la postposition دە *de*.

exemple, هست, است et نیست, de même que هیچ et اچ, ne changent que par l'aspiration.

II. DE L'ARTICLE.

14. Le numératif cardinal ك *ek*, *eké*, ajouté à la fin des nominatifs, en forme l'article d'unité, et quelquefois l'article proprement dit. Exemples :

پیاوك *piaouek* ou *piaoueké*, un homme; رنیك *reniek*, un renard; ژنك *jinek*, une femme, et aussi la femme.

15. Les articles d'unité se conservent au pluriel. Exemples :

كوركان *korekane*, les garçons; كردكان *kurdekane*, les Kurdes.

16. Les substantifs terminés en ك *k* forment leurs articles d'unité moyennant un ى *i*. Exemple :

مرشك *mrichk*, poule, مرشكى *mrichki*, une poule.

III. ADJECTIFS.

18. De même qu'en persan, les adjectifs kurdes doivent suivre leur substantif, et l'accord grammatical se fait au moyen des izafets. Exemples :

دار اونشك *dari onychk*, l'arbre sec; شوى تاريك *cheoui ouïhk*, la nuit obscure; كوك برز *koueké berz*, une montagne haute; پیاوك چت *piaoueké tchett*, un homme stupide.

19. Les adjectifs kurdes sont indéclinables, et leur pluriel ne diffère aucunement du singulier.

20. Il y a des cas de construction où le substantif peut précéder son adjectif. Exemples :

خدا گوره‌یه *khoda goureié*, Dieu est grand (littér. Dieu grand est); امانه سفین *emané sefin*, ils sont tous blancs (littér. tous blancs ils sont); روژ هرات *roj heratt*, l'ouest (littér. de la lumière le coucher); هتاوك گرم امرو *hetaveké guerm emrou*, il fait très-chaud aujourd'hui (littér. le soleil est chaud aujourd'hui).

DEGRÉS DE COMPARAISON.

21. Les degrés de comparaison se forment à peu près comme en persan.

22. Pour obtenir le superlatif, on fait suivre l'adjectif du monosyllabe تر *ter*. Exemples :

چاق	*tchaq*, bon,	چاقتر	*tchaqter*, meilleur;
راش	*rach*, noir,	راشتر	*rachter*, plus noir;
سور	*sour*, rouge,	سورتر	*sourter*, plus rouge;
قول	*qoul*, émoussé,	قولتر	*qoulter*, plus émoussé;
استور	*estour*, gros,	استورتر	*estourter*, plus gros.

23. Pour former le superlatif, on met le mot زور *zor*, beaucoup, trop, littér. « force », avant le comparatif. Exemples :

برسی *byrci*, affamé, برسیتر *byrciter*, plus affamé, زور برسیتر *zor berciter*, le plus affamé;

تیر *tière*, rassasié, تیرتر *tieretère*, plus rassasié, زور تیرتر *zor tieretère*, le plus rassasié.

24. La conjonction française *que*, placée à la

suite d'un comparatif, se rend en kurde par له *le*, de. Exemples :

كتبى من له كتبى تو زور چاقترۀ *ktebi myne le ktebi to zor tchaqteré*, mon livre est beaucoup meilleur que le tien (littér. le livre à moi du livre à toi force meilleure est).

چاوان له زوف راشترۀ *tchaouane le zof rachteré*, les yeux sont bien plus noirs que les cheveux (littér. les yeux de cheveux force noire est).

خدا له پياو زور گورۀ ترۀ *khoda le piaou zor goureteré*, Dieu est bien plus grand que l'homme (littér. Dieu de l'homme force haute est).

اسپ له بارگير نجيبتر لاكن ماين له هر دو كيان چاقترۀ *esp le barguir nedjibtère laken main le her do kian tchaqter*, un étalon est plus noble qu'une bête de somme; mais la jument vaut mieux que tous les deux. *Kian*, pl. de كه.

IV. DES NUMÉRATIFS.

25. Il n'y a que la prononciation qui fasse la différence entre les numératifs ordinaires kurdes et persans. Exemples :

چوار *tchoar*, quatre; پينج *piendj*, cinq; هاوت *haoutt*, sept; سوت *sott*, cent; دو سوت *dou sott*, deux cents, etc., etc.

26. Les numératifs ordinaux se forment en ajoutant ومون *oumoune* à la suite des cardinaux. Exemples :

چوارمون *tchoarmoun*, le quatrième; پينجمون *piendjimoun*, le cinquième, etc.

27. En comptant, une fois, deux fois, etc., le substantif *fois* se traduit en kurde par جار *djar*. Exemples :

اك جار *ek djar*, une fois ; دو جار *do djar*, deux fois ; سه جار *sé djar*, trois fois, etc.

V. PRONOMS.

A. PRONOMS PERSONNELS ABSOLUS.

28. Au singulier, les pronoms personnels kurdes sont presque identiques avec ceux de la langue persane; mais au pluriel ils ne se ressemblent guère. Voici leur déclinaison :

PREMIÈRE PERSONNE.

Singulier.

Nom.	من	*myne*, moi;
Gén.	ﻫ من	*hy myne*, de moi (le mien);
Dat.	بمن	*bemen*, à moi;
Ac.	منى	*mni*, me;
Abl.	له من	*le myne*, de moi;
Loc.	له منده	*le mynedé*, dans moi.

Pluriel.

Nom.	أمه	*eema*, nous;
Gén.	ﻫ أمه	*hi eema*, de nous (notre);
Dat.	به أمه	*be eema*, à nous;
Acc.	أمى	*eemei*, nous;
Abl.	له أمه	*le eema*, de nous;
Loc.	له أمده	*le eemada*, dans nous.

DEUXIÈME PERSONNE.

Singulier.

Nom.	تو	*to*, toi;
Gén.	ھ تو	*hi to*, de toi (tien);
Dat.	بتو	*be to*, à toi;
Acc.	توی	*toï*, te;
Abl.	له تو	*le to*, de toi;
Loc.	له تودة	*le toda*, dans toi.

Pluriel.

Nom.	ائوة	*ecoua*, vous;
Gén.	ھ ائوة	*hi ecoua*, de vous (votre);
Dat.	به ائوة	*be ecoua*, à vous;
Acc.	ائوی	*ecouï*, vous;
Abl.	له ائوة	*le ecoua*, de vous;
Loc.	له ائودة	*le ecouda*, dans vous.

TROISIÈME PERSONNE.

Singulier.

Nom.	آو	*âou*, lui;
Gén.	ھ آو	*hi âou*, de lui, d'elle;
Dat.	بآو	*beâou*, à lui, à elle;
Acc.	آوی	*âouï*, le, la;
Abl.	له آوی	*le âoui*, de lui, d'elle;
Loc.	له آودة	*le âouda*, dans lui, dans elle.

Pluriel.

Nom.	آوان	*âouane*, eux, elles;
Gén.	ھ آوان	*hi âouane*, d'eux, d'elles (leur);

Dat. بآوان *beâouane*, à eux, à elles;

Acc. آوانی *âouani*, eux, elles;

Abl. له اوان *le âouane*, d'eux d'elles;

Loc. له اواندهٔ *le âouandé*, dans eux, dans elles.

29. Remarquons que les pluriels ائوهٔ *eeoua*, vous, et آوان *aouane*, eux, dérivent du pronom de la 3e pers. sing. او lui, de même qu'en persan شما et ایشان dérivent du pronom de la 3e pers. sing. ش *ech*, lui.

30. Il y a des cas où le pronom personnel de la 1re pers. sing. من *myn*, peut se remplacer par از *az*, moi, comme en taliche.

B. PRONOMS PERSONNELS CONJONCTIFS.

31. Il y a deux espèces de pronoms personnels conjonctifs : ceux qui ne s'emploient guère que conjointement avec un nom, et ceux qui aident à conjuguer le prétérit d'un verbe kurde.

32. A la première espèce appartiennent : م *m*, mon; ت *ett*, ton; ی *i*, son; مان *mane*, mes; et تان *tane*, vos; یان *iane*, leurs. Ainsi, par exemple, on dira :

برینم *brīnem*, ma blessure (*brine*);
برینت *brīnett*, ta blessure;
برینی *brīni*, sa blessure;
برینمان *brīnmane*, nos blessures;
برینتان *brīntane*, vos blessures;
برینیان *brīniane*, leurs blessures.

33. L'autre espèce ne diffère de la première que

parce que toutes les personnes, au pluriel et au singulier, commencent par un د *d*. Exemples :

دم هشت *dem hecht*, je laissai;
دت هشت *dett hecht*, tu laissas;
دی هشت *dei hecht*, il laissa;
دمان هشت *demane hecht*, nous laissâmes;
دتان هشت *detane hecht*, vous laissâtes;
دیان هشت *deiane hecht*, ils laissèrent.

La présence de ces pronoms exige que le verbe se mette toujours apocopé. Quelques dialectes slaves[1] ont la même espèce de pronoms, qu'il faudrait appeler verbaux, vu qu'ils ne s'emploient qu'avec un verbe.

34. On peut supprimer l'affixe د *d*, pourvu qu'il soit remplacé par un substantif. Ainsi en mettant, par exemple, le mot حیووت *kheiouète*, tente, devant les pronoms personnels conjonctifs, et en le faisant suivre de فروت *froutt*, infinitif apocopé de فروتن *froutynn*, vendre, on s'exprimera tout aussi correctement que dans l'exemple précédent, en disant :

حیووتم فروت *kheiouetem froutt*, je vendis ma tente;
حیووتت فروت *kheiouetète froutt*, tu vendis ta tente;
حیووتی فروت *kheiouetti froutt*, il vendit sa tente;
حیووتمان فروت *kheiouetmane froutt*, nous vendîmes nos tentes;
حیووتّان فروت *kheiouettane froutt*, vous vendîtes vos tentes;

[1] Par exemple, on dit : *iam byll, tys byll, on byll, mysmy byli, wyscie byli, oni byli.*

حيووتيان فروت *kheiouetiane froutt*, ils vendirent leurs tentes.

Nous en reparlerons au chapitre des verbes.

35. Le pronom personnel conjonctif de la 1re pers. sing. م *em* se prononce quelquefois ى *mi*, et aussi مو *mou*.

C. PRONOMS RÉFLÉCHIS.

36. Il n'y a qu'un seul pronom réfléchi dans la langue kurde, à savoir : خو *kho*, soi-même.

37. Il ne se décline que conjointement avec d'autres pronoms, comme par exemple :

PREMIÈRE PERSONNE.

Singulier.

Nom.	خوم	*khom*, moi-même;
Gén.	هی ou مال خوم	*hi* ou *mâli khom*, de moi-même;
Dat.	به خوم	*be khom*, à moi-même;
Acc.	خومی	*khomi*, moi-même,
Abl.	له خوم	*le khom*, de moi-même;
Loc.	له خومدا	*le khomda*, dans moi-même.

Pluriel.

Nom.	خومان	*khomane*, nous-mêmes;
Gén.	هی ou مال خومان	*hi* ou *mâli khomane*, de nous-mêmes;
Dat.	به خومان	*be khomane*, à nous-mêmes;
Acc.	خومانی	*khomani*, nous-mêmes;
Abl.	له خومان	*le khomane*, de nous-mêmes;
Loc.	له خومانندا	*le khomannda*, dans nous-mêmes.

DEUXIÈME PERSONNE.

Singulier.

Nom. خوی توی *khoï toï*, toi-même;
Gén. هی ou مال خوی توی *hi* ou *mâli khoï toï*, de toi-même;
Dat. به خوی توی *be khoï toï*, à toi-même;
Acc. خوئ توئ *khoïi toïi*, toi-même;
Abl. له خوی توی *le khoï toï*, de toi-même;
Loc له خوی تویده *le khoï toïda*, dans toi-même.

Pluriel.

Nom خوتان *khotâne*, vous-mêmes;
Gén هی ou مال خوتان *hi* ou *mâli khotane*, de vous-mêmes;
Dat. به خوتان *be khotane*, à vous-mêmes;
Acc. خوتانی *khotani*, vous-mêmes;
Abl له خوتان *le khotane*, de vous-mêmes;
Loc له خوتانده *le khotannda*, dans vous-mêmes.

TROISIÈME PERSONNE.

Singulier.

Nom. خوی *khoï*, lui-même;
Gén. هی ou مال خوی *hi* ou *mali khoï*, de lui-même;
Dat. به خوی *be khoï*, à lui-même;
Acc. خوئ *khoïi*, lui-même;
Abl. له خوی *le khoï*, de lui-même;
Loc. له خویده *le khoïda*, dans lui-même.

Pluriel.

Nom. خویان *khoïane*, eux-mêmes;
Gén. هی ou مال خویان *hi* ou *mali khoïane*, d'eux-mêmes;

Dat.	به خویان	*be hhoïane*, à eux-mêmes;
Acc.	خویانی	*khoïani*, eux-mêmes;
Abl.	له خویان	*le khoïane*, d'eux-mêmes;
Loc.	له خویاندە	*le khoïannda*, dans eux-mêmes.

REMARQUES SUR LES PRONOMS RÉFLÉCHIS.

38. M. Vullers a été le premier à faire remarquer [1] que le خود persan n'est qu'un cas oblique de خو *khou*, formé à la manière sanscrite, c'est-à-dire par l'adjonction de la consonne د *d*. En effet, on rencontre ici le même formatif د *d*, dont la présence est indispensable dans le locatif des trois personnes du pronom réfléchi.

39. Au nominatif pluriel du pronom réfléchi de la 3e personne خویان, on peut substituer sa variante خویانیان *khoïaniane*. Exemple :

خویانیان خوش دوه *hhoïaniane khoch dévé*, ils s'aimaient bien entre eux (littér. eux-mêmes bien s'aimaient), du verbe خوش اوستن *khoch evistène*, aimer bien, chérir.

40. Voici quelques locutions familières chez les Kurdes :

خوی جوان دکه *khoï djevane deké*, il ou elle se fait jeune, c'est-à-dire s'habille, fait sa toilette. — آبروی خوی بخورای نبا *abroui khoï bekhoraï neba*, ne te ravale pas pour rien (littéralement : l'honneur ton propre gratuitement ne porte pas); نبا *neba*, selon Ahmed Khan, est ici pour مبر *meber*, en persan, ne porte pas. — خیووت خوم *khéioueti khom*, ma propre tente.

[1] Voyez ses *Institut. lingnæ pers.*

Voici comment s'expriment en français les locutions suivantes :

خوم لمه *khom lemé*, je suis ici moi-même;
خوت لمه *khott lemé*, tu es ici toi-même;
خوی لمه *khoi lemé*, il est ici lui-même;
خومان لمه *kkomane lemé*, nous sommes ici nous-mêmes;
خوتان لمه *khotane lemé*, vous êtes ici vous-mêmes;
خویان لمه *khoiane lemé*, ils sont ici eux-mêmes.

D. PRONOMS RELATIFS.

41. Les pronoms relatifs kurdes ressemblent aux pronoms relatifs persans, sauf une légère modification de prononciation.

42. كه *ke* ou كى *kiei* correspond au persan كه *ki*, qui, lequel.

43. چه *tché* correspond au persan چه *tchi*, que, quoi.

44. Comme exemple de la déclinaison de ces pronoms, nous donnons ici quelques phrases traduites du persan en kurde par Ahmed Khan :

مانگایەك كه شير دداً *mangaieki ké chir deda*, la vache qui donne du lait; پیاوك كه چاوم پـه كوت *piaoueki ke tchaouem pé* (pour *be*) *koutt*, l'homme que mes yeux (mon œil) ont vu; جیگه كه دادنشی *djeiguehi ké dadenichi*, l'endroit où tu t'es assis, ou bien كـه رو دنشی *ké rou denichi*, sur lequel tu t'es assis; حكیمك كه حبّی منی ناخوش خسـت *kekimiké ki hebbi mni nakhoch khyst*, le médecin dont la pillule m'a rendu malade (littér. me malade fit coucher); ژنك كـه من دونّه چاوم دكوت *jneki ke myne donné* (pour دونًا

dounène) *tchaouem de koutt*, la femme que mon œil a vue hier; بیرەك كە آوی دخوینوە *biréki ké aouï de khoïnaoua*, le puits dont nous buvons l'eau; استركان كە زور گیشنت *astergan ki zor guichentt*, les étoiles qui force (beaucoup) resplendissent.

Nota. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, l'article d'unité ك *ek* fait ici fonction de l'article proprement dit, et, pour cette raison, il faut le traduire par *le*, *la*.

Puisque nous n'avons pas encore donné le paradigme des verbes, nous faisons observer que :

دڵا *deda* est la 3e pers. sing. du prét. du verbe دان *dane*, donner; دانشی *danichi*, 2e pers. sing. du prét. du verbe نشتن *nychtène*, s'asseoir, synonyme du verbe رو نشتن *rou nychtène*, s'asseoir dessus; خست *khyst*, 3e pers. sing. du prét. du verbe transitif خستن *khystyne*, faire coucher, correspondant au persan خوابانیدن *khâbânîden*; دخوینوە *de khoïnaoua*, 3e pers. plur. du présent du verbe خواردن آوە *khoardyne aoua*, en persan آب خوردن *âb khourden*, boire de l'eau; گیشنت *guéichentt*, 3e pers. plur. du présent du verbe گیشین *guéichyne*, scintiller, briller.

45. Le pronom relatif كە, devant se trouver à la suite de هر كس *her kes*, quiconque, ou de هر چە *her tché*, quoique, peut être omis ou conservé à volonté. Exemples :

بهر كس گیشتی بزە *beher kes* (*ki*) *guéichti*[1] *bezé*, dis à chacun que tu auras rencontré (littér. à chaque personne tu

[1] Du verbe گیشتن *guéichtène*, parvenir à, atteindre.

serais arrivé, dis); هرچه گیرتت هی تویه *her tchi guyrtett hi toié*, tout ce que tu aurais empoigné est à toi (littér. quoi que tu empoignerais tien est); هر کس بیه *her kes bebé*, qui que ce soit (littér. quiconque soit).

فرمویه هر کس که پیاو وژن دست دکویه بکوژن *fermouié her kes ké piaou ou jine dest dekouié bekoujine*, il ordonna : chaque personne qui, homme ou femme, tomberait entre les mains, tuez!

46. Nous avons déjà dit que les Kurdes prononcent leur pronom relatif, tantôt که *ke* et tantôt کی *kéi*. Voici quelques locutions pouvant servir d'exemple pour ce qui concerne l'usage grammatical de کی *kei*. Exemples :

تفنك که کی تو پیی د خاوزی *tufengui ké kei to péiei de khavezy*, le fusil que tu fais tirer; منداری که کتبکی دری *mendari ké ke ktebeki deri*, l'enfant qui a déchiré un livre; کتبك کی تو تیاده د خوانی *ktebiké kei to teiadé* (dedans, dans lequel) *de khoani*, le livre que tu lis.

E. PRONOMS DÉMONSTRATIFS.

47. Le pronom démonstratif pour désigner les objets rapprochés est ام *am*, celui-ci, celle-ci, ceci.

48. Lorsqu'il s'agit d'un objet plus éloigné, on dit آوه *aoua*, celui-là, celle-là, cela.

49. La déclinaison de ces deux pronoms n'offre aucune irrégularité.

PRONOMS DÉMONSTRATIFS DES OBJETS PROCHES.

Singulier.

Nom. ام *am*, celui-ci;
Gén. هی ام *hi am*, de celui-ci;
Dat. به ام *be am*, à celui-ci;
Acc. آمی *ami*, celui-ci;
Abl. له ام *le am*, par celui-ci;
Loc. له آمدا *le amda*, dans celui-ci.

Pluriel.

Nom. امان *amane*, ceux-ci;
Gén. هی امان *hi amane*, de ceux-ci;
Dat. به آمان *be amane*, à ceux-ci;
Acc. آمانی *amani*, ceux-ci;
Abl. له آمان *le amane*, de ceux-ci;
Loc. له آماندا *le amanda*, dans ceux-ci.

PRONOMS DÉMONSTRATIFS DES OBJETS ÉLOIGNÉS.

Singulier.

Nom. او et آوه *aoua* et *aou*, celui-là;
Gén. هی آوه *hi aoua*, de celui-là;
Dat. به آوه *be aoua*, à celui-là;
Acc. اوی *aoui*, celui-là;
Abl. له آوه *le aoua*, de celui-là;
Loc. له آودا *le aouda*, dans celui-là.

Pluriel.

Nom. آوان *aouane*, ceux-là;

Gén. هي اوان *hi aouane*, de ceux-là;
Dat. به آوان *be aouane*, à ceux-là;
Acc. آواني *aouani*, ceux-là;
Abl. له اوان *le aouane*, de ceux-là;
Loc. له آواندا *le aouanada*, dans ceux-là.

Exemples :

آوان سپين آمان راش ان *aouane spine amane rachène*, ceux-là sont blancs, ceux-ci sont noirs. — آوان که له پيش ائمه دبون *aouane ke le piéch eemé deboune*, ceux qui existaient avant nous.

50. آوان *aouane* est synonyme de کيان *keiane*, ceux-là.

V. PRONOMS INTERROGATIFS.

51. Le pronom interrogatif کام *kam*, lequel? laquelle? au pluriel کاميان *kamiâne*, se décline comme le démonstratif آم *am*. Voici quelques exemples de son emploi :

کامه آورات *kamé âourutt*, quelle est cette province? — له کام جنگلدا کئوت چاوپه کوت *le kam djengaelda keoutt tchaou pé koutt*, dans quel bois as-tu vu la perdrix (littér. dans le milieu duquel bois la perdrix (*keutt*) l'œil aperçut)?

خو بگه کام ايشت تاو کرت *kho bgué kam ichett tâou kyrt*, dis, toi-même, si tu as jamais fini une affaire (littér. toi-même dis laquelle ton affaire (*ich*) accomplissement fit)?

52. L'emploi des pronoms interrogatifs که *ké* et

چه *tché*, ressemble à celui des interrogatifs persans کی *ki*, qui, چه *tchi*, quoi. Exemples :

کەئ دروه *ké é deroa*, qui est-ce qui marche? (دروه *deroa*, du verbe روین *roïn*, marcher). — چه دره‌ئ *tché deréi*, que dis-tu? — چه کتبی که دی خوانی *tché ktebi ke deikhoani*, quel est le livre que tu lis? — کەئ له توی دا *kéé lé toï da*, qui est-ce qui t'a frappé? (له توی دا *lé toï da*, pour توی له‌ئ دا *toï léda*, du verbe له‌ئدن *leedène*, frapper). — هی کەئ *hi ké é*, à qui appartient-il? (mot à mot : *cujus est?*). — به که دداا *be ké deda*, à qui a-t-il donné? — که ت کوشت *ke ett koucht*, qu'as-tu tué? — له که ت بیست *le ke ett biste*, de qui as-tu entendu? — نه زانم له که م بیست *ne zanem le ké em biste*, je ne sais pas de qui j'ai entendu? — له که ور گیرت *le ké ouer guyrt*, de qui l'a-t-il pris? (ورگیرت *ouer guyrt*, du verbe ورگیرتن *ouerguyrtyne*, enlever, prendre). — له که مان گوت *le ke mane goutt*, de qui avons-nous parlé? — فکر له که دکیوه *fykr le ké dekioua*, à qui penses-tu? (littér. la pensée de qui fais-tu? دکیوه *dekioua*, 3e pers. sing. prés. du verbe irrégulier کرتن *kyrtyne*, ou کردن *kyrdyne*, faire).

53. L'interrogatif lequel, laquelle d'entre eux, se rend en kurde par le pluriel کامیان, que nous connaissons déjà. Exemples :

کامیان گوتی *kamiane gouti*, lequel d'entre eux a dit? — کامیان اوی تو دتوه *kamiane aoui to deteva*, lequel d'entre eux (اوی *aoui*, de celui-là) te plaît?

54. Au lieu de چه *tché*, on peut aussi dire چو *tchou*. Exemples :

چو پیاوکێ *tchou piaoueké*, ou bien پیاوك چوێ *piaouek tchoué*, qu'est-ce que cet homme? (Par un idiotisme propre à la langue kurde, on dit : پیاوك چه لونێ *piaouek tché lôouné*, quel est cet homme? littér. l'homme de quelle couleur est-il?)

G. PRONOMS INDÉFINIS.

55. کیکه *kiké*, placé immédiatement après un substantif, correspond au pronom indéfini l'autre. Exemples :

رنك کیکه *rengue kiké*, une autre couleur; چیشت کیکه *tchichté kiké*, une autre chose; اسپ کیکه بیانه *espe kiké beiané*[1], amène un autre cheval.

بیستن چیشت کیکه وچاو پکوتن چیشت کیکه *bistene tchichté kiké ou tchaou pekoutyne tchichté kiké*, autre chose est entendre, et autre chose voir de ses yeux (پکوتن *pekoutyne*, l'infinitif précédé de la préposition ب *bé* ou پ *pé*, du verbe کوتن *koutyne*, tomber dessus).

56. Le persan یکدیگر *iekdiguer* se rend en kurde یکتر *iek tyr*, comme له یکتر یندهٔ *le iektyr iandé*, ils se frappaient l'un l'autre (du verbe لئدن *leedène*, frapper).

57. Le pronom indéfini ایدی *idi*, autre, du vocabulaire de Garzoni, ne s'emploie qu'adverbialement dans le dialecte de Soléimanié, et signifie *encore*, *derechef*. Exemple :

ایدی چه دوه *idi tché devé*, que veux-tu encore?

[1] بیانه *beiané*, impératif du verbe هنان *henane*, amener, apporter. دئنام *deenam*, j'apporte. هنام *heenam*, j'apporterai, etc.

VI. VERBES.

58. La racine prétérit et la racine aoriste d'un verbe servent de base au paradigme de ce verbe, comme chez les Persans. Cependant, les préfixes verbaux et l'inflexion de la conjugaison kurde sont assujettis à des règles différentes et que je n'ai pas pu préciser, vu l'insuffisance de mes sources. Je me bornerai donc à donner les paradigmes de six verbes kurdes, tels qu'ils m'ont été dictées par Ahmed Khan.

59. De même que dans toutes les langues connues, le verbe بون *boun*, être, exister, est irrégulier et défectueux.

A. PARADIGME DU VERBE بون *BOUN*, ÊTRE.

INFINITIF.

بون *boun*, être.

PRÉSENT.

هم *hem*, je suis;
هى *hei*, tu es;
هيه ou ه *héié* ou *é*, il est;
هين *hine*, nous sommes;
اوا هن *eoua hene*, vous êtes;
اوان هن *eouane hène*, ils, elles sont.

Exemples:

اوا هن بو من *eoua hene bou myne*, vous êtes avec moi,

vous êtes mon partisan; اوان هن بو من *eouane hene bou myne*, ils sont pour moi, mes partisans.

Pour interroger, on dit:

من كم *myne kim*, qui suis-je, moi? — تو كيدى *to kiéi*, qui es-tu? — او كيديه *âou kieié*, qui est-il? — او چديه *âou tché ié*, qu'est-ce que cela? — ايمه كم *eemé keem*, qui sommes-nous? — ئـووه كـه‌ن *eeoué ke ene*, qui êtes-vous? — آوان كه‌ن *âouane keene*, qui sont-ils, elles?

Pour désigner la présence de quelqu'un, on dit:

منم *mynem*, me voici; توى *toï*, te voici; آوه *aoué*, le voici; ايمه م *éemé em*, nous voici; ئووه‌ن *eoué ene*, vous voici; آوانن *aouanène*, les voici.

كس له ماراوا هيه *kes le marava hié*, y a-t-il quelqu'un dans la maison? — كس له ماراوا نيه *kes le marava nié*, il n'y a personne à la maison (littér. dans l'intérieur). — كردى دزانى *kurdi dezani*, savez-vous la langue kurde? — نزانم *nézanem*, je ne la sais point.

IMPARFAIT ET PRÉTÉRIT.

بوم *boum*, j'étais, je fus;
بوى *bouï*, tu étais, tu fus;
بو *bou*, il était, il fut;
بوين *bouïne*, nous étions, nous fûmes;
بوون *bouôoune*, } vous étiez, vous fûtes;
et aussi اوا بون *aoua boune*, }
اوان بون *aouane boune*, ils étaient, ils furent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

بو بوم *bou boum*, j'avais été;

بو بوی *bou bouï*, tu avais été;

بو بو *bou bou*, il avait été;

بو بوئین *bou bouïne*, nous avions été;

آوا بو بون *aoua bou boune*, vous aviez été;

آوان بو بون *aouane bou boune*, ils avaient été.

FUTUR.

دبوم *déboum*, je serai;

دبوی *débouï*, tu seras;

دبو *débou*, il sera;

دبوین *débouine*, nous serons;

اوادبون *aoua déboune*, vous serez;

اوان دبون *aouane déboune*, ils seront.

IMPÉRATIF.

به به *bé bé*, sois;

بی به *by bé*, qu'il soit;

به بین *be byne*, que nous soyons, que vous soyez, qu'ils soient.

PROHIBITIF.

مبه *mébé*, ne sois pas, pour toutes les personnes.

On dit aussi:

لمه مبه *lemé mébé*, ne sois pas ici; et, à la 3ᵉ pers. (avec la négation ن *n*), لمه نبه *lemé nebé*, qu'il ne soit pas ici.

60. Le conditionnel d'un verbe kurde est identique avec le futur. Exemples :

اگر او لم بهیایه دبوم *eguer aou lem behayaïé deboum*, s'il n'avait pas empêché, j'y serais. — دم گیرت اگر تو لمه بویایه *dem guyrtt eguer to lemé bouyaié*, j'aurais pris, si tu étais ici. — اگر او لمه نبویایه از دنوستم *eguer aou lemé nebouyaié ez da noustym*, s'il n'était pas ici, moi, je dormirais. — اگر سوار د بویایه لم داده *eguer soar de bouyaié lem dadé*, s'il montait à cheval, je l'aurais frappé (*lemdadé* pour *emdélédé*).

61. Je crois, sans pouvoir l'affirmer, que le participe passé du verbe substantif بون *boun*, est بویایه *bouyaié*. Quoi qu'il en soit, il est certain que بویایه *bouyaié*, précédé des pronoms personnels et des pronoms verbaux (§ 33), se conjugue comme on vient de le voir dans les derniers exemples.

B. PARADIGME DU VERBE خواردن *KHOARDYNE*, MANGER.

62. On distingue ici facilement les deux racines de la conjugaison persane (§ 48), racine aoriste خو *khou* et la racine prétérit خوارد.

INFINITIF.

خواردن *khoardyne*, manger.

PARTICIPE PASSÉ.

خوارده *khoardé*, mangé.

PRÉSENT ET FUTUR.

دخوم *dekhoum*, je mange, je mangerai;
دخوی *dekhoï*, tu manges, tu mangeras;
دخوا *dekhoâ*, il mange, il mangera;

دخوين *dekhoïne*, nous mangeons, nous mangerons;
اوا دخون *eoua dekhoune*, vous mangez, vous mangerez;
اوان دخون *éouane dekhoune*, ils mangent, ils mangeront.

IMPARFAIT.

خواردم *khoardem*, je mangeais;
خواردت *khoardett*, tu mangeais;
خوارده *khoardé*, il mangeait;
خواردما *khoardima*, nous mangions;
خواردتا *khoardtâ*, vous mangiez;
خواردیا *khoardya*, ils mangeaient.

PRÉTÉRIT.

دم خوارد *dem khoard*, je mangeai;
دت خوارد *dett khoard*, tu mangeas;
دی خوارد *dei khoard*, il mangea;
دمان خوارد *demane khoard*, nous mangeâmes;
دتان خوارد *detane khoard*, vous mangeâtes;
دیان خوارد *deiane khoard*, ils mangèrent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

خوارده بوم *khoardé boum*, j'avais mangé;
خوارده بوت *khordé boutt*, tu avais mangé;
خوارده بوی *khoardé bouï*, il avait mangé;
خوارده بومان *khoardé boumane*, nous avions mangé;
خوارده بوتا *khoardé bouta*, vous aviez mangé;
خوارده بویان *khoardé bouiane*, ils avaient mangé.

IMPÉRATIF.

بخو *bkhô*, mange;
بخوا *bkhoâ*, qu'il mange;
بخوی *bkhoï*, mangeons;
بخوو *bkhôou*, qu'ils mangent.

PROHIBITIF.

مخو *mkho*, ne mange pas;
نخوا *nkhoa*, qu'il ne mange pas;
نخوی *nkhoï*, ne mangeons pas;
نخوو *nkhôou*, qu'ils ne mangent pas.

53. Pour donner plus d'énergie à l'ordre, soit positif, soit négatif, l'on se sert du préfixe د *dé*. Exemples :

دبخو *de bkho*, mange donc; دمخو *de mkho*, ne mange point; رادبواسته *ra bevasté*, arrête-toi; رادمواسته *ra mevasté*, n'arrête pas toi.

54. Les temps du mode optatif sont les mêmes que ceux de l'indicatif.

55. Pour former le conditionnel, on met اگر *eguer* devant un temps passé. Exemple :

دم خوارد اگر آو بهشتایه *dem khoard eguer aou behechtaié*, je mangerais s'il me le permettait.

56. Ahmed Khan pense qu'il n'y a aucune forme particulière pour désigner l'action à venir, et que tous les futurs kurdes font autant de présents, et *vice versa*.

C. PARADIGME DU VERBE هاتن *HATYNE*, VENIR [1].

57. Le verbe هاتن *hatyne*, venir, offre cette prin-

[1] Le verbe هاتن a deux formes pour son temps présent; une que nous avons donnée, et l'autre qui est دم اوه *dem ouva*, je viens; *dest ouva*, tu viens, etc.

cipale irrégularité qu'à l'impératif l'*h* aspirée ه, se change en ی *i*.

INFINITIF.

هاتن *hatyne*, venir.

PARTICIPE PASSÉ.

هاته *haté*, venu.

PRÉSENT ET FUTUR.

دهام *deham*, je viens, je viendrai;
دیهئ *deieï*, tu viens, tu viendras;
دیهت *deiett*, il vient, il viendra;
دیهین *deieïne*, nous venons, nous viendrons;
دهٔن *dèène*, vous venez, vous viendrez;
دهٔن *deène*, ils viennent, ils viendront.

IMPARFAIT ET CONDITIONNEL.

هاتیم *hatym*, je venais, je viendrais;
هاتی *haty*, tu venais, tu viendrais;
هات *hatt*, il venait, il viendrait;
هاتین *hatyne*, nous venions, nous viendrions;
هاتن *hatène*, vous veniez, vous viendriez;
اوان هاتن *eouane hatène*, ils venaient, ils viendraient.

PRÉTÉRIT.

دهاتم *dehatym*, je vins;
دهاتی *dehaty*, tu vins;
دهات *dehatt*, il vint;
دهاتین *dehatyne*, nous vînmes;
دهاتن *dehatène*, vous vîntes;
آوان دهاتن *eouane dehatyne*, ils vinrent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

هاته بوم *haté boum*, j'étais venu;
هاته بوت *haté bouti*, tu étais venu;
هاته بوی *haté bouy*, il était venu;
هاته بوین *haté bouïne*, nous étions venus;
هاته بون *haté bouène*, vous étiez venus;
هاته بون *haté bouène*, ils étaient venus.

IMPÉRATIF.

بهٔ *beé*, viens;
بهیت *beïète*, qu'il vienne;
بیهین *beïeïne*, venons;
بیهنه *beïené*, venez;
آوان بیهنه *eouane beïené*, qu'ils viennent.

D. PARADIGME DU VERBE هشتن *HECHTÈNE*, LAISSER S'ÉCHAPPER.

58. Le temps présent du verbe هشتن *hechtène*, laisser s'échapper, lâcher, prend un ر *r* et change le ه *h* aspirée en *é*. Ahmed Khan ne pouvait pas se rappeler l'impératif de ce verbe. Je crois qu'il doit être بهر *bhir*, car l'impératif persan de هشتن *hichtène* est هل *hil*, et les Kurdes changent souvent *l* en *r*.

INFINITIF.

هشتن *hechtène*, lâcher.

PARTICIPE PASSÉ.

هشته *hechté*, lâché.

PRÉSENT ET FUTUR.

دئرم *déerem*, je lâche, je lâcherai;

دئری *deéri*, tu lâches, tu lâcheras;
دئرە *dééré*, il lâche, il lâchera;
دئرین *déerine*, nous lâchons, nous lâcherons;
دئریت *déeritt*, vous lâchez, vous lâcherez;
دئرن *déerène*, ils lâchent, ils lâcheront.

IMPARFAIT ET CONDITIONNEL.

هشتم *hechtem*, je lâchais, je lâcherais;
هشتت *hechtett*, tu lâchais, tu lâcherais;
هشتی *hechti*, il lâchait, il lâcherait;
هشتمان *hechtemane*, nous lâchions, nous lâcherions;
هشتتان *hechtetane*, vous lâchiez, vous lâcheriez;
هشتیان *hechtiâne*, ils lâchaient, ils lâcheraient.

PRÉTÉRIT.

دم هشت *dem hecht*, je lâchai;
دت هشت *dett hecht*, tu lâchas;
دی هشت *dei hecht*, il lâcha;
دمان هشت *demane hecht*, nous lâchâmes;
دتان هشت *detane hecht*, vous lâchâtes;
دیان هشت *deiane hecht*, ils lâchèrent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

هشتە بوم *hechté boum*, j'avais lâché;
هشتە بوت *hechté boutt*, tu avais lâché;
هشتە بوی *hechté bouï*, il avait lâché;
هشتە بومان *hechté boumane*, nous avions lâché;
هشتە بوتان *hechté boutane*, vous aviez lâché;
هشتە بویان *hechté bouïane*, ils avaient lâché.

E. PARADIGME DU VERBE کردن *kyrdyne*, FAIRE.

59. La racine aoriste du verbe کردن *kyrdyne* est ك *ké*, et la racine prétérit کرد *kyrd*.

INFINITIF.

کردن *kyrdyne*, faire.

PARTICIPE PASSÉ.

کرده *kyrdé*, fait.

PRÉSENT ET FUTUR.

دکم *dekem*, je fais, je ferai;
دکی *dekei*, tu fais, tu feras;
دکا *deka*, il fait, il fera;
دکین *dekéine*, nous faisons, nous ferons;
دکیت *dekéite*, vous faites, vous ferez;
دکان *dekane*, ils font, ils feront.

IMPARFAIT ET CONDITIONNEL.

دم کرت *dem kyrt*, je faisais, je ferais;
دت کرت *dett kyrt*, tu faisais, tu ferais;
دی کرت *déi kyrt*, il faisait, il ferait;
دمان کرت *deman kyrt*, nous faisions, nous ferions;
دتان کرت *detane kyrt*, vous faisiez, vous feriez;
دیان کرت *deiane kyrt*, ils faisaient, ils feraient.

PRÉTÉRIT.

کردم *kyrdym*, je fis;
کردت *kyrdytt*, tu fis;
کردی *kyrdi*, il fit;
کردمان *kyrdymâne*, nous fîmes;
کردتان *kyrdytâne*, vous fîtes;
کردیان *kyrdyane*, ils firent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

کرده بوم *kyrdé boum*, j'avais fait;
کرده بوت *kyrdé boutt*, tu avais fait;

كردە بوى *kyrdé bouï*, il avait fait;
كردە بومان *kyrdé boumane*, nous avions fait;
كردە بوتان *kirdé boutane*, vous aviez fait;
كردە بويان *kirdé bouiane*, ils avaient fait.

IMPÉRATIF.

دك *deké*, fais;
بكا *beka*, qu'il fasse;
بكين *bekine*, faisons;
بكيت *bekeitt*, faites;
بكنت *bekent*, qu'ils fassent.

PROHIBITIF.

مك *meké*, ne fais pas;
نكا *neka*, qu'il ne fasse pas;
نكين *nekine*, ne faisons pas;
نكيت *nekeit*, ne faites pas;
نكنت *nekientt*, qu'ils ne fassent pas.

E. PARADIGME DU VERBE دان *DANE*, DONNER.

59. Le participe passé du verbe دان *dane*, donner, se forme irrégulièrement.

INFINITIF.

دان *dane*, donner.

PARTICIPE PASSÉ.

دا *da*, donné.

PRÉSENT ET FUTUR.

ددم *dedème*, je donne, je donnerai;
ددى *dedei*, tu donnes, tu donneras;
دده *dedé*, il donne, il donnera;

ددين *dedeine*, nous donnons, nous donnerons;
دتيت *deteitt*, vous donnez, vous donnerez;
دتنت *detentt*, ils donnent, ils donneront.

IMPARFAIT ET CONDITIONNEL.

دام دا *dam da*, je donnais, je donnerais;
دت دا *dett da*, tu donnais, tu donnerais;
دى دا *déi da*, il donnait, il donnerait;
دمان دا *demane da*, nous donnions, nous donnerions;
دتان دا *detane da*, vous donniez, vous donneriez;
ديان دا *déiane da*, ils donnaient, ils donneraient.

PRÉTÉRIT.

دام *dam*, je donnai;
دات *dâte*, tu donnas;
داى *daï*, il donna;
دامان *damâne*, nous donnâmes;
داتان *datane*, vous donnâtes;
دايان *daiane*, ils donnèrent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

دا بوم *da boum*, j'avais donné;
دا بوت *da boutt*, tu avais donné;
دا بوى *du bouï*, il avait donné;
دا بومان *da boumane*, nous avions donné;
دا بوتان *da boutane*, vous aviez donné;
دا بويان *da bouiane*, ils avaient donné.

IMPÉRATIF.

بده *bedé*, donne;
بدا *beda*, qu'il donne;
بدين *bedeine*, donnons;
بديت *bedeitt*, donnez;
بدنت *bedentt*, qu'ils donnent.

G. PARADIGME DU VERBE اوستن *ÉOUISTÈNE*, DÉSIRER.

60. Le verbe اوستن *éouistène*, désirer, demander, a pour racine aoriste, اوه *oué*, et pour racine prétérit اوسته *éouisté*.

L'impératif, à la 2e personne du singulier, est بتاوه *betouvé*, pour *beouvé*.

INFINITIF.

اوستن *éouistène*, désirer.

PARTICIPE PASSÉ.

اوسته *éouisté*, désiré.

PRÉSENT.

دم اوه *dem éoué*, je désire;
دت اوه *dett éoué*, tu désires;
دی اوه *dei évé*, il désire;
دمان اوه *demâne évé*, nous désirons;
دتان اوه *detâne évé*, vous désirez;
دیان اوه *déiane evé*, ils désirent.

IMPARFAIT ET CONDITIONNEL.

دم اوست *dem éouist*, je désirais, je désirerais;
دت اوست *dett éouist*, tu désirais, tu désirerais;
دی اوست *déi éouist*, il désirait, il désirerait;
دمان اوست *démane éouist*, nous désirions, nous désirerions;
دتان اوست *détane éouist*, vous désiriez, vous désireriez;
دیان اوست *déiane éouist*, ils désiraient, ils désireraient.

PRÉTÉRIT.

اوستم *éouistem*, je désirai;
اوستت *éouistett*, tu désiras;

اوستى *éouisti*, il désira;
اوستمان *éouistimane*, nous désirâmes;
اوستتان *éouistitane*, vous désirâtes;
اوستيان *éoustiane*, ils désirèrent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

اوسته بوم *éouisté boum*, j'avais désiré.
اوسته بوت *éouisté boutt*, tu avais désiré;
اوسته بوى *éouisté boui*, il avait désiré;
اوسته بومان *éouisté boumane*, nous avions désiré;
اوسته بوتان *éouisté boutane*, vous aviez désiré;
اوسته بميان *éouisté bouiane*, ils avaient désiré.

IMPÉRATIF.

بتووة *betouué*, désire;
به اووا *be éouva*, qu'il désire;
بمان اوة *bemane éouvé*, désirons;
بتان اوة *betâne éouvé*, désirez;
بيان اوة *beiane éouvé*, qu'ils désirent.

PROHIBITIF.

نتووة *nétouvé*, ne désire pas;
نه اووا *né éouva*, qu'il ne désire pas;
نمان اوة *némane éouvé*, ne désirons pas;
نتان اوة *nétâne éouvé*, ne désirez pas;
نيان اوه *néiâne éouvé*, qu'ils ne désirent pas.

Ahmed Khan ne pouvait pas s'expliquer pourquoi ce verbe, au prohibitif, 2e personne singulier, ne prend pas la négation م *mé*, mais نه *ne*.

H. PARADIGME DU VERBE گوتن *GOUTYNE*, PARLER.

61. Les deux racines de ce paradigme appartien-

nent évidemment à deux verbes, گوتن *goutyne*, synonyme du persan گفتن, et در *der*, qui rappelle le دیرم des Turcs orientaux et le « dire » des Français.

INFINITIF.

گوتن *goutyne*, parler.

PARTICIPE PASSÉ.

گوته *gouté*, parlé.

PRÉSENT ET FUTUR.

درم *derem*, je parle, ou je dis; je parlerai, etc.;
دری *deri*, tu parles, ou tu dis;
دره *deré*, il parle, ou il dit;
دریـن *derine*, nous parlons, ou nous disons;
دریت *deritt*, vous parlez, ou vous dites;
درن *derène*, ils parlent, ou ils disent.

IMPARFAIT ET CONDITIONNEL.

دم گوت *dem goutt*, je parlais, je parlerais;
دت گوت *dett goutt*, tu parlais, tu parlerais;
دی گوت *dei goutt*, il parlait, il parlerait;
دمان گوت *demane goutt*, nous parlions, nous parlerions;
دتان گوت *detane goutt*, vous parliez, vous parleriez;
دیان گوت *deiane goutt*, ils parlaient, ils parleraient.

PRÉTÉRIT.

گوتم *goutym*, je parlai;
گوتت *goutett*, tu parlas;
گوتی *gouteï*, il parla;
گوتمان *goutmâne*, nous parlâmes;

گوتتان *goutetâne*, vous parlâtes;
گوتیه *goutié*, ils parlèrent.

PLUS-QUE-PARFAIT.

گوته بوم *gouté boum*, j'avais parlé;
گوته بوت *gouté boutt*, tu avais parlé;
گوته بوی *gouté bouï*, il avait parlé;
گوته بومان *gouté boumane*, nous avions parlé;
گوته بوتان *gouté boutane*, vous aviez parlé;
گوته بویان *gouté bouiane*, ils avaient parlé.

IMPÉRATIF.

بره *beré*, parle;
بریه *bereié*, qu'il parle;
برین *bereïne*, parlons;
بریت *bereit*, parlez;
برنت *berentt*, qu'ils parlent

PROHIBITIF.

مره *meré*, ne parle pas;
نریه *nereié*, qu'il ne parle pas;
نرین *nereïne*, ne parlons pas;
نریت *nereitt*, ne parlez pas;
نرنت *nerentt*, qu'ils ne parlent pas.

En soumettant à l'appréciation des orientalistes ces huit échantillons de conjugaison, tels qu'ils ont été dictés par Ahmed Khan, nous ne prétendons pas avoir épuisé le paradigme kurde, qui paraît être riche et varié. Au contraire, je pense qu'il y aura plus d'une inexactitude à rectifier, aussitôt qu'on réussira à se pourvoir d'un nombre suffisant de textes

authentiques. La preuve en est que, dans des exemples recueillis de la bouche des indigènes, je trouve parfois des formes de conjugaison dont on pourrait déjà compléter notre paradigme. Ainsi, par exemple :

فکر له که دکیوا *fikr lé ké dekiova*, a qui penses-tu? (littér. la pensée de qui fais-tu?). — آگر بکوا *aguère bekéva*, allume, fais du feu.

آگرم کردوا *aguerem kerdova*, j'allumais;
آگرت کردوا *aguerett kerdova*, tu allumais;
آگری کردوا *agueri kerdova*, il allumait;
آگرمان کردوا *aguermane kerdova*, nous allumions;
آگرتان کردوا *aguertane kerdova*, vous allumiez;
آگریان کردوا *agueriane kerdova*, ils allumaient.

Ou bien :

دم خوارده بوت آگر تو نه هایتای *dem khoardé boutt eguer to né haïtaï*, j'aurais mangé, si tu n'étais pas venu. — دم گیرت آگر تو له بویایه *dem guyrtt éguer to lemé bouiaié*, j'aurais pris, si tu étais ici. — آگر او له نبویایه از دنوستم *eguer aou lemé nebouiaiè ez* (moi) *de noustym*, s'il n'était pas ici, je dormirais. — آگر سوار د بویایه لم دا ده *eguer soar dé bouiaié lem da dé*, s'il était monté (à cheval), j'aurais frappé, etc. etc.

Or, nous ne trouvons point دکیوا *dekiova*, کردوا *kerdova*, بکوا *bekéva*, dans notre paradigme de کردن *kyrdyn*, auquel ils appartiennent indubitablement, ni هایتای *haïtaï*, dans le paradigme de هاتن *hatyn*, ni بویایه *bouiaié*, نبویایه *nébouiaié*, دبویایه *débouiaié*, dans بون *boun*.

62. La conjugaison des verbes composés se fait comme en persan, c'est-à-dire que les préfixes verbaux, et quelquefois le régime, doivent être placés au milieu du verbe et de la partie du discours déclinable ou indéclinable qui entre dans la composition de ce verbe. Exemple du verbe لئدن *ledène*, frapper :

له سگکان دا *le seguekane da*, il bat les chiens. — له توی دا *le toï da*, il t'a frappé. — له مدا *lé méda*, ne frappe point.

Exemple du verbe گش کردن *guech kyrdyne*, scintiller, briller (littér. faire l'éclat) :

خروز گش بکروا *kherouz guech bekérova*, la braise scintille.

Exemple du verbe راحیشن *rakhichyne*, s'étendre, s'allonger :

رادحیشم *radekhichem*, je m'étends, etc.

63. Le mode optatif se forme, comme en persan, moyennant la conjonction کاشکه *kachké*. Exemples :

کاشکه دهاتیایه امه *kachké dehatiaié emé* (tous), plaise à dieu qu'ils viennent tous! — کاشکه انت دنوسن *kachki enett* (cela) *denoussine*, ah! que n'eussent-ils pas écrit!

64. Il faut, se dit en kurde دبئه *debéé;* il ne faut pas, نه أبه *né ebé;* il convient, دشئه *dechéé;* il ne convient pas, نشئه *nechéé.*

VIII. ADVERBES.

65. Les adverbes de temps kurdes sont presque tous d'origine persane ou arabe :

امرو *emrou*, aujourd'hui;
صبحی *sbhéï*, ou صبحین *sbhéïn*, demain;
دو صبحینی *dou sbhéïni*, après-demain;
سه صبحینی *sé sbhéïni*, dans trois jours d'ici;
شو روژك *chôou roujek* (une nuit et un jour), l'espace de vingt-quatre heures;
بری بایان *beri baiane*, à l'aube du jour[1];
امسار *imsar*, cette année;
پار *par*, l'année dernière;
پیرار *pirar*, l'avant-dernière année;
هو روژك *hemorojek*, tous les jours;
زوی *zoï*, ou زو *zo*, vite;
چاو کوچانده *tchaou kotchandé*, dans un clin d'œil (de کوچاندن *kotchandyn*, fermer);
امشو *emchôou*, cette nuit;
دوی *douéï*, ou دوین *douéïn*, hier;
ادوی *adouï*, avant-hier;
جمعه *djumé*, semaine;
امجمعه *amdjumé*, cette semaine;
نیمه رو *nimé ro*, à midi;
اووار *eououar*, à la tombée de la nuit;
نیوه شو *nioué chôou*, à la brume, à minuit;
درنگ *dreng*, tard;
هواش *hevach*, lentement;

[1] Synonyme de لگار گزنگ *legar guezïng*, de لگار *legar*, avec, et لزنگ *lezïng*, premières lueurs du jour : لگار گزنگ دچمی *legar guezïng detchmi*, je partirai (دچمی *detchmi*) à l'aube du jour.

امیسته *emïesté*, à présent;
له پاشان *lé pachane*, après;
پاش *pach*, ou پیش *pïech*, avant;
له پیشده *lé piechdé*, avant de...;
دایم *daïm*, ou همیشه *hémiché*, toujours;
دیسان *diçâne*, encore; دیسان هات *diçâne hatt*, il est venu derechef;
وقتش *oueqtych*, quelquefois;
زوتر چاتر *zotère tchatère*, ou تا زوتر چاتر *tâ zotère tchatère*, plus c'est vite et mieux c'est;
کی *kieï*, quand? تا کی *ta kiéï*, jusqu'à quand?

66. Les adverbes de lieu sont:

نزیك *nizik*, près;
زور رگه *zor regué*, ou زور راه *zor raé*, loin (littér. beaucoup de chemin est);
پیش دم *pïech dem*, près, tout près (littér. avant la bouche);
پشت سر *puchté ser*, derrière (littér. à la nuque);
پاش *pech*, ou پیش *pïech*, derrière;
له پاشو *lé pechóou*, par derrière;
امه *émé*, ou لمه *lemé*, ici;
اووه *oué*, là;
هر لمه *her lemé*, ici-même, de ce côté-ci; synonyme de املا *emla*;
هر اووه *her oué*, là, de ce côté-là; synonyme de اووه لا *âoué la*;
لئمه *leemé*, en deçà;
له اووه *lé oué*, au delà, et dans cet endroit;
اووه لا *aoué lâ*, là-bas;
همو جگه *hemou djigué*, partout.

PHRASÉOLOGIE.

I.

DIALOGUE.

1 کیفت خوش ؟	Comment vous portez-vous ?
2 خودا خوشت بکه نختك سرم دچه هرامتم ؟	Merci. La tête me fait un peu mal. Je suis enrhumé.
3 کویه دچی ou اکویه دچی دتم مالوه نختك درمان دخوم بعقل سرمام بوه	Où allez-vous ? Je m'en vais chez moi pour prendre une médecine. Il paraît que je me suis refroidi.
4 له کویه دی	D'où venez-vous ?

I.

TRANSCRIPTION ET SENS LITTÉRAL.

1. *Keifett*, ton état; *khoch*, bon; *é*, est.

2. *Khoda*, Dieu; *khochett*, bon à toi; *beké*, de کردن, qu'il fasse; *nekhteké*, un peu; *serem*, ma tête; *detché*, elle devient, elle fait, du verbe چون *tchoeine*, devenir, marcher, s'en aller (pers. شدن); *herametem é*, littér. le rhume à moi est. Les Kurdes disent proverbialement : به هرامتم رام بوارد *bé herametem ram board*, j'en suis quitte pour un enrouement, c'est-à-dire, je me suis tiré de cette affaire plus facilement que je n'ai espéré. Ils disent aussi : بهرامت رای بویرد, *be heramett raï bouird*, il en fut quitte pour une bagatelle, littér. moyennant le rhume, il fit son chemin.

3. *Koié* ou *akoié* (pers. بکجا), où, en quel endroit? *detem*, je vais, du verbe هاتن; *maloué*, dans ma propriété, c'est-à-dire, chez moi; *dekhoum*, afin que je mange, du verbe خواردن; *béaql*, à la raison, c'est-à-dire probablement; *sermam*, le froid à moi; *bonm*, du verbe بون, il est à moi.

4. *dei*, tu viens (pers. آی), du verbe *aouadyn*, venir.

5 له بازاراو ادم کاروان هاته زوری کوتر هناوا مال عجم ومال فرن دکان پرن له چشتی چاك وجوان

J'arrive du bazar. Une caravane est venue avec beaucoup de marchandises de Perse et d'Europe. Les boutiques sont remplies de choses belles et neuves.

6 هیچت کری ou bien چشترك کری

As-tu acheté quelque chose?

7 چه لون بکرم پاره یکم نیه

Comment achèterai-je, sans avoir un sou d'argent?

8 پاره یکم پیه نبو بازارگان چیشت بخورای ندا

Je n'ai pas une obole à moi. Les marchands ne donnent rien gratuitement.

9 دراویت ou bien زرت دوه بیت دم بقرض هرچه من چه ی تویه

Veux-tu que je te prête de l'argent? Tout ce que je possède est à toi.

5. *Lé*, prép. de; *aoudym*, j'arrive, je viens, synonyme de *demouva*; *koutere*, marchandise; هناوا *henaoua*, elle apporta; *haté*, est venue; *frène frengui*, européen; *purène*, ils sont pleins; *tchecht* (pers. چیز), une chose; *tchak*, beau; *djvane*, frais, neuf, jeune.

6. *Hitchett keri*, as-tu acheté quelque chose? de *kerine* (pers. خریدن).

7. *Tché loune*, quelle couleur? c'est-à-dire de quelle manière, comment? *paré* (turc *para*), argent; *em nié*, il n'est pas à moi.

8. *Em piié nebou*, je n'ai rien sur moi; *hicht*, aucune chose, rien; *khoraï*, gratuitement, pour rien.

9. *Draouytt*, ton argent, ou bien *zertt*, ton or; *devé*, désires-tu? du verbe *eouistène*, désirer; *bytt*, pour بتو, à toi; *dem*, que je donne, du verbe دان, donner; *bquerz*, à titre de prêt; *myne*, pron. poss. le mien; *hito*, génitif absolu de *to*, de toi; le tien, *ié*, est, appartient.

10 بیه بچین ou bien بیه
بروین له پیدا نانوا خانه
نان بکرین

Allons dans une boulangerie pour acheter du pain.

11 دنشین له دکانـدا
کبابچی له اوو پلاو بخوی
لگر کباب برخ

Asseyons-nous dans la boutique du rôtisseur. Tu y mangera du riz avec de l'agneau rôti.

12 لگر بادنجان وماست
شربت بیدمشك بخویناوا

Avec des aubergines et du lait caillé, tu boiras de l'essence de fleurs de saule.

II.

SI J'ÉTAIS PACHA.

1 آه من پاشا بوم آیه

Ah! si j'étais pacha!

2 دزانی چم دکرت

Sais-tu ce que je ferais? Je

10-12. *Beié*, viens (pers. بیا); *betchine*, partons, allons-nous-en, du verbe چون, synonyme de بروین *beroïne* (de رویستن marcher); *le pieda*, à la recherche, après; *bekrine*, afin que nous achetions; *leoué*, adv. là, où; *plav*, du riz cuit à l'eau; *bkhoi*, afin que tu manges (de خواردن); *leguère*, avec; *berkh*, agneau; *badīndjane*, aubergine; *bidmichk*, eau de fleurs de saule, boisson favorite des Persans; *bekhoïnava*, tu boiras; de *khoardène ava*, avec l'*n* euphonique (pers. آب خوردن), boire.

II.

TRANSCRIPTION ET SENS LITTÉRAL.

1. *Boum aié*, que j'eusse été, de بون.
2. *De zani*, sais-tu? *tché em dekyrt*, ce que je ferais; *mezgaoutt*,

مزگاوت بکم دکرت له نزیك

me ferais bâtir une mosquée dans mon voisinage.

3 اووه خانو بکم دکرت هاوش بکم گاوره ببوبایه حورکی به فواره له نوه راسته

Je m'y ferais faire une maison. Il y aurait une cour spacieuse, avec un étang et un jet d'eau au milieu.

4 هو روزه زو بی هالدسم وبه زیك ناشتا له پاش نیوز صبحینه دچه حمام

Tous les jours, de bonne heure, je me lèverais, et, à jeun, après la prière du matin, j'irais prendre un bain.

5 چاوت پیه دکوه ناتر به پیراموا کوشم هالد گره

On y verrait aussitôt un garçon de bain venir à ma rencontre et prendre mes pantoufles.

mosquée; *iek em dekyrtt*, une (mosquée) je ferais; *le neziq*, ex propinquo, près de.

3. *Haouch*, cour; *gaouré*, grand, spacieux; *be bouaié*, du verbe بون; *hôon:*, étang, pièce d'eau; *foara*, jet d'eau (arabe فوّارة); *le néoua rasta*, dans le centre même (idiotisme kurde), littér. de l'intérieur (*neoua* ou *néion*), tout droit.

4. *Peihaldestem*, je me lèverais, du verbe پی هستان, se lever en sursaut, dont l'irrégularité consiste dans l'intervention de la voyelle ا *a* et de la consonne ل *l*, présent, *haldestem*, prétérit هاسته بوم; impératif ها لسته, prohibitif هالماسته; *zig*, ventre; *nuchta*, à jeun, qui n'a pris aucune nourriture; *le pach*, avant (pers. از پیش); *nieouj*, prière (pers. نیاز); *detchmé*, synonyme de *dechme*, du verbe چون ou هون, aller.

5. *Tchaoutt pié dekouvé*, du verbe composé چاوت پیه کوتن *tchaoutt pié koutyne*, voir, laisser ses yeux tomber sur quelque objet; *natyr*, barbier, garçon de bains, dont le devoir consiste à raser et à masser les baigneurs; *be piramoune* (pers. پیش آمدن), venir à la rencontre de quelqu'un; کوش *kéouch* (arabe کفش), pantoufle, *haldegra*, il prit, du verbe composé *hal guyrtyne*, enlever, prendre; emporter quelque chose pour en avoir soin.

6 دشمه ژور اووه ددام
ou bien جولم دا دکنم
خوم روم دکووا

J'entre dans le bain, je me dépouille de mes vêtements et me fais tout nu.

7 پشتمار دگر مووا دشمه
ou bien نیو حوز حانه وا
خزانه‌وا رادحیشم

Je me ceins les reins avec un tablier, j'entre dans l'intérieur des bains et je m'y étends par terre.

8 ناتر آوی شله بسرم
دکه بضربی دمشله هو
اعضام هو جوشگهم
دتاکئنه اژنوم شانم
ou استوم میزوم آنشم
به کیسکی شار چرکم
هالدگره

Le garçon me verse de l'eau tiéde sur la tête, il masse adroitement tous mes membres; il fait craquer toutes mes jointures, mes genoux, mon épine dorsale, mon cou, mes coudes. Avec un gant en laine, il enlève l'épiderme morte.

6. *Jour aoua de dam*, littér. dessous lui je donne, c'est-à-dire j'y entre (*jour*, pers. زیر, dessous); *djoul*, vêtement; *da deknem*, j'ôte, du verbe *dakendène*, dépouiller, ôter, écorcher; *roum*, nu; *de kémouva*, je me fais, présent du verbe کردن.

7. *Pechtmar*, serviette, tablier de bain; *deguermova*, je prends, présent du verbe گرتن *gyrtyne; hôouz khané*, synonyme de *khezané*, nom de cette partie des bains où il y a tout ce qu'il faut pour se faire épiler, et une baignoire remplie d'eau chaude; *radehichem*, du verbe *rahichyne*, s'étendre, se coucher de toute sa longueur.

8. *Aouï chelé*, eau tiède; *demchelé*, du verbe شلن *chelène*, pétrir, macérer, masser; *djemouchguèhe*, jointure de deux os, littér. la place du mouvement; *detakéené*, du verbe تاکنن *takenyne*, faire résonner quelque chose, produire du bruit; *ejnoum* mes genoux; *estoum*, mon cou; *chane*, dos, épine dorsale; *anyche*, coude; *kicé*, bourse, se dit d'un gant grossièrement tissu en fils de laine, dont les baigneurs en Orient se font frotter la peau; *char*, étoffe de laine (pers. شال), les Kurdes prononcent souvent ل *l* comme ر *r*; *tchirk*, toute sorte de souillure, épiderme morte qui se laisse facilement enlever.

9 دمشوا به سابون دارو
دگیرم دست وپئیم له
حنا دگیره سرم پاك وتمیز
دتاشه ردنم به حنا ووسمه
رنك دكه

Il me lave avec du savon. Je me fais épiler. Il me peint les pieds et les mains avec du héna. Il me rase proprement la tête, et il teint ma barbe avec du héna et du vesmé.

10 پاش قدریك آوی سردم
پیه‌دا دكه دمه درووا پاك
وجوان بواوه چشت دكم
به مرّبا وبه چشتك اوپرده
سه چوار قالیون دكشم
له پاش آن دچه دیوان خان
بشكات پرسن

Après quoi, il me rafraîchit la tête avec un peu d'eau froide. Je sors du bain tout propre et rajeuni. Je déjeune avec des confitures, et avec quelques friandises menues. Enfin, je fume trois ou quatre narguilés avant de me rendre à la salle d'audience, pour écouter les plaignants.

11 شكاتكر یك یك قصهٔ

Les plaignants, un à un, ex-

9. *Darou*, drogue, pour savon épilatoire, que les Persans appellent دارو; *péei*, pied; *deguiré*, il prend, pour il peint, il enduit; *temiz*, propre, pur, synonyme de پاك; *detaché*, il rase, du verbe *tachyne* (pers. تراشیدن); *rdene*, barbe; *deké*, il fait.

10. *Qedri iek*, un peu; *sard*, frais, froid: *piéda deké*, il met dessus, du verbe *piéda kyrdyn*, mettre dessus, enfoncer; *damé*, je vais, je sors, du verbe هاتن; *bouava*, je suis, du verbe بون, être; *deroua*, dehors, par opposition à ماوا *maroua*, dedans. Cependant ce dernier mot s'emploie exclusivement en parlant de la partie intérieure d'une maison, où habitent les femmes; la partie extérieure, où l'on reçoit les hommes, porte le nom de ژوروا *jourova*, l'extérieur, comme chez les Persans بیرونی *birouni* et اندرونی *enderouni*. *Tchecht*, le déjeuner (pers. چاشت); *tchichtek*, une chose, quelque chose; *ouyrdé*, petit, menu; *lé pach one*, après cela; *divane khane*, salle d'audience; *chkatt*, plainte, grief (arabe شكايت); *parsine*, demander, écouter les griefs.

11. *Chkatker*, celui qui se plaint; *khoïane*, plur. de *khoï*, soi-

خویان دکن فرض دکم
احمد برای محمود کشتوا
شریعت امر دکه بقصاص
پیك ده وارثی راضی بکره
لاکن قاتل فقیره چاره
اوه ته ou bien اوویه

posent leurs griefs. Supposons, par exemple, qu'Ahmed a tué le frère de Mahmoud. Le Koran ordonne, dans un pareil cas, de recourir au droit de talion, sauf à satisfaire à l'amiable les héritiers du défunt; mais le meurtrier est pauvre. Or, voici le moyen d'y aviser :

12 قاتل ضامن بدا که
هوسارك سوت غروش تا
خوه که تاودبه! منش
دست له حقّی خوم هالد
گریم

Le meurtrier donnera une caution de verser tous les ans cent piastres dans la caisse des héritiers, jusqu'à ce que la somme convenue soit entièrement payée. Quant à moi, je renonce à toucher les honoraires qui me reviennent de droit en ma qualité de pacha.

13 جوه ك یك باغك

Un juif acheta à Kerim un

même; *dekène*, ils font; *ferz dekem*, je fais la supposition; *braï*, accusatif de *bra*, frère; *kuchtoa*, il a tué; *emr deké*, il fait l'ordre, il ordonne; *piek dé*, il est possible, on peut; *bekré*, du verbe *kyrdyne*, faire. Il paraît que ce verbe, chez les Kurdes, a deux impératifs : *beké* et *bekré*, fais; *katyl fekyr é*, le meurtrier est pauvre; *âouta*, voici, de *âou*, ceci, et *a*, il est, avec un ت *t* euphonique synonyme de *aou ie*, ceci est.

12. *Katyl*, meurtrier. Dans ce récit, il y a beaucoup de mots arabes parce qu'il s'agit d'une procédure selon la législation arabe du Koran. *Beda*, il donnera, de دان; *hemou sareke*, pour *hemou saleké*, tous les ans; *sott* (pers. صد), cent; *ta*, jusqu'à ce que; *khouéké*, prix du sang, somme convenue pour le rachat de la vie d'un meurtrier; *taou*, entièrement (arabe تمام); *mnich*, et moi aussi, quant à moi; *dest halgayrtyne lé*, retirer la main de, c'est-à-dire renoncer à quelque chose; *haqqui khom*, accus. mon droit, les honoraires.

13. *Djéouéke*, un juif (angl. *jew*); *krivé*, il acheta, du verbe كرن

کریوه له کریم له ساله
گرانگه دا بچوار تمان باغك
پین سوت تمان دئمه امه
زور بی انصافیٔ باغکی له
جوه‌ك دستیمه‌وه ددام
اووه بکریم انتهای آگر
جوه‌ك زوری قول وقول
چوارتمانی برواتوه
14 له پاش امانه دکیم
اسپم زین دکن دچینه
راو براز همان امه دهینه
چم سگکان یکانکی در
دکن

jardin. C'était dans une année de disette, et Kerim donna pour quatre tomans un jardin qui en valait cinq cents. En punition d'une si grande injustice, je reprends le jardin d'entre les mains du juif, et je le restitue à Kerim. Enfin, si le juif m'importune avec ses cris, je lui fais rendre ses quatre tomans.

Après quoi, j'ordonnerais de nous faire seller mes chevaux. Nous allons à la chasse au sanglier. A peine sommes-nous arrivés au bord d'un torrent, que les chiens en font sortir un sanglier.

krine, acheter; *guiranéhé*, cherté, disette, famine; *da*, il donna; *tchoar*, quatre; *piène sott* (pers. پنج صد); *deemé*, il rapportait, c'est-à-dire il vaut, du verbe هنان *henaïn*, apporter. Nous connaissons déjà les verbes dont l'*h* aspiré se change en *é* dans le paradigme. *Am é*, ceci, cet achat; *zor*, beaucoup; *é*, est; *de stienmouva*, je reprends, du verbe استاندن *estandyne* (pers. ستاندن), saisir; *de dam*, je donne; le pronom *éouva* se rapporte au jardin; *intihai*, substantif arabe employé adverbialement, enfin; *zori*, beaucoup, trop; *quoul ou quoal*, tapage discussion. Il y a ici un verbe sous-entendu, *beroatoua*, littér. j'aurais fait rebrousser chemin; du verbe neutre *roïne*, aller, on fait un verbe transitif رواتن *routène*, faire revenir, ramener, faire rendre.

14. *Amané*, dat. plur. pour nous; *deguéiem*, je dirai; *zine dekine*, faites seller; *raôu*, subst. chasse; *beraz*, sanglier mâle, dont la femelle se nomme مالوس *malos*, et leurs pourceaux کوداه براز; *hemane*, aussitôt que; *amé*, nous; *dcheiné*, nous arrivâmes, nous atteignîmes; *tchem*, un courant d'eau et son lit; *iékanek*, sanglier qui vit tout seul, qui ne suit pas son troupeau (*odyniec*).

15 له هو لا یکوه دوای
دکون یك بیك درئن
ویك بانك دکن نامرت
خلاصی نکی تفنگ نهاویژن
قبالق زوره

De tous les côtés, les cavaliers s'élancent après lui, en s'écriant tous à qui mieux mieux : « Attends, vaurien, tu n'échapperas point! » — Ne tirez pas sur lui, il y a trop de monde! »

16 به شیر لئدن اسپ پر
تاو دکن اوزنگی کوت
بره دوای دانن

« Frappez-le avec vos sabres. Lâchez la bride, force d'étriers, et serrez-le de près. »

17 سگ و راوگر براو
دبوه به هو لایکه دغله
یك یکی فوق پاریوا

Les chiens et les chasseurs se dispersent de tous les côtés. Quelques-uns (les chasseurs) tombent l'un après l'autre; leurs turbans se dénouent.

15. *Laié koué*, les côtés, de part et d'autre; *douaoui koutyne*, traquer, suivre derrière quelqu'un. On dit, par exemple : بدوای هات *bé douaoui hatt*, il marchait après lui. *Dereïne*, ils disaient (pers. نامرد), *namertt*, vaurien, coquin; *nekei*, qu'il ne fasse point; *nchaouïjine*, ne tirez pas, du verbe هاویتن *haouityne*, tirer du fusil, de l'arc, etc.; *kabalyq*, cohue, foule; *zor é*, il y a beaucoup.

16. *Chir* (pers. شمشیر), épée, sabre; *par taou kyrdyne*, encourager, exciter, littér. faire plein d'ardeur; *aouzeng*, étrier; *koutt*, impér. fait tomber, frappe, du verbe *koutyne*. On sait que les Orientaux se servent de leurs étriers pour piquer leurs chevaux, comme nous nous servons de nos éperons; *beré douaï*, après lui, à ses trousses; *danyne*, mettez-vous, c'est-à-dire poursuivez-le, du verbe دانن *danyne* (pers. نهادن), placer, mettre.

17. *Raouguère*, chasseur, de *raou*, la chasse; *pariva* (pers. پراکنده), dispersé, épars, d'où le verbe براو بون, se disperser, s'éparpiller; *hemou* (pers. همه); *laïké*, côté; *daghle*, ils tombent, du verbe غلن *ghlane*, choir, tomber de haut en bas; *fouti*, turban, coiffure des Kurdes; *pariva*, ils se dénouent, ils se détachent.

18 كور غورم سوار اسپى
ثردى بوه دواى دكوه
يكانك مان هال دكرى

Mon fils aîné, monté sur un cheval nedjdi, poursuit de près le sanglier, qui s'arrête tout à coup.

19 كورم دچته سر
يكانك يكانك تاو ددا او
لى تا پيچين دلم لئدا له
چاو پكاوتن مولايكه رمّكى
پيادا بطرح ك يكانكيه
راى كرب

Mon fils l'attaque de front. Le sanglier riposte avec violence. Lui (mon fils) esquive adroitement. Le cœur me bat à la vue du danger. Mais mon fils lance son javelot de manière que le sanglier s'affaisse, sans pouvoir avancer.

20 حربه لولا چو بووه

Lorsque son arme eut trans-

18. *Kori gourem*, mon fils grand (aîné); *soar boué*, étant monté; *nejdi* pour نجدى, la meilleure race de chevaux arabes; *douaï*, par derrière, et *douaï koutyn*, tomber par derrière, c'est-à-dire suivre quelqu'un tout près, serrer de près; *mane*, séjour, demeure, *mane kalguyrtyn*, prendre demeure, s'établir; en terme de vénerie ce mot désigne le moment où un animal poursuivi s'arrête pour se défendre contre les chiens et les chasseurs.

19. *Detche*, il va; *seri ieganek*, à la tête du sanglier, c'est-à-dire de front; *taou deda*, du verbe *taou dane* (pers. تاب دادن), donner de l'ardeur, c'est-à-dire se ruer sur quelqu'un, s'élancer avec violence. En parlant d'un oiseau carnivore qui se jette sur sa proie, les Kurdes disent لنك دان *leng dane*, donner un élan; *lei*, de lui (pers. از او); *lei tapitchine*, il lui échappa, il s'en est sauvé, du verbe *tapitchyn*, se replier; *tchaou pekaoutyn*, l'endroit où les yeux (la vue) tombent; *molaïké*, danger, péril (arabe مهلكة); *remmeki*, accus. de رمّك, une lance, un javelot; *peiada*, du verbe *peïadyn*, jetter de haut en bas; *be terkhike*, tous les trois mots dérivés du persan et de l'arabe; *iekaneké*, datif, au sanglier; *raï guyrtyn* (pers. راه گرفتن), couper le chemin à quelqu'un, intercepter le passage; *raï guyrtil*, il le priva du mouvement, il l'abattit, il le fit s'affaisser.

20. *Lóou*, de ce, pour له او; *lá*, côté; *tchou boué*, étant allé. L'ex-

دراو راو کـــران لم لاو لاو
گرد بون اوه به دیان پاچی
قـــوت قـــوتی ou bien کـــرد
کردی کرد

percé le sanglier d'outre en outre, les chasseurs, accourus de tous les côtés, le hachèrent en morceaux.

21 له کیف خـوشـیـان
حارم نبو دستم کـرده
استوی نیوچاوان ماچ کرد
پیه ام گوت براست توکور
من دستت نیشه

Ivre d'aise et de joie, je passe mon bras autour du cou du jeune héros, je l'embrasse sur le front, et je lui dis : « En vérité, je reconnais maintenant que tu es mon fils. — Bénie soit ta main infaillible ! »

pression *leou la tchou boue derâou* compte au nombre des idiotismes kurdes, traverser d'outre en outre, comme le fait une pointe d'épée ou une balle. *Derâou*, en dehors; *lem*, abrégé de له همو *le hemou*, de tous; *la ou laou*, d'une part et d'autre part, expression proverbiale, comme en persan celle de این سو آن سو; *guyrd*, à l'entour, autour; *boune aouva*, étaient arrivés; *deiane patchi*, 3e pers. plur. du verbe *de patchyne*, mettre en pièces, briser, hacher à coups redoublés; *qoutt*, miette, débris; *kerd*, un morceau, plus grand que قوت, une tranche.

21. *Keif*, plaisir, jouissance; *khochiane*, adj. agréable, suave; *kharem* pour حالم, mon état moral; *kharem ne bou*, je n'en pouvais plus, c'est-à-dire je me sentais débordé par trop de plaisir; *destem kyrdé*, ayant fait mon bras, c'est-à-dire ayant entouré avec mon bras; *estouï*, accus. cou; *neioutchaoûane*, subst. front, littér. entre les yeux; *match*, subst. baiser; *péié em goutt*, je lui ai dit; *peié* (pers. بوی *be véi*), à lui; *berast*, en vérité, en effet; *kori myn*, mon garçon, mon fils; *destytt*, ta main; *neieché*, qu'elle ne souffre pas; les Persans ont la même expression دستت درد نکند *destett derd nekuned*, que ta main ne fasse mal[1].

[1] Voyez ma *Grammaire persane*, p. 153.

22 وقت يملك هات له
قرخ چمك دابرين هوا زور
خوش بو كلرچى نانى حاضر
كرد چاوش سفريان
دخست پلاو بريانى حلوا
قاريه رنگى قاورمه وترخيانه
وماستيا ورنك آو وشيك
شيره وخيار بترش حاضرى
نانك چاق مان خوارد

L'heure du dîner étant arrivée, nous descendons sur le rivage d'un ruisseau. L'air est pur et agréable à respirer. Mon maître d'hôtel nous prépara un repas; l'écuyer tranchant mit la nappe; du plav, de l'agneau rôti, des gâteaux, du ragoût de mouton, du hachis, des navets fermentés, et des boissons rafraîchissantes, telles que lait de beurre, jus des grenades, quintessence de fruits, des cornichons, en un mot, nous nous régalons en vrais gourmets!

22. *lemlik*, le manger, mot osmanli; *qarakh*, rivage, bord; *tchmek*, un cours d'eau, petite rivière; *dabezine*, littér. nous descendons de la selle de nos chevaux; *heoua zor khock bou*, littér. l'air force beau était; *kelertchi*, mot osmanli, *kilerdji*, officier préposé à la garde des provisions de bouche; *sufreiane* (pers. سفره), nappe; *dakhyst*, il déploya, du verbe دخستن *dakhystène*, qui signifie déployer, étendre, et aussi fermer. Ainsi, par exemple, on dit دیخن *daikhyne*, faites-le coucher pour appliquer la bastonnade. Ce verbe a deux temps présents à l'indicatif: دخام *dekham*, et aussi د دخام *de dekham*. Il paraît que dans les verbes kurdes qui commencent par un د, on peut supprimer cette consonne après le préfixe *de*, comme on vient de le voir dans دیان پاچی, qui, régulièrement, devrait s'écrire دیان دپا چین. *Plaou*, riz assaisonné avec du beurre, des viandes, etc. *briani*, l'agneau rôti et farci, etc. Pour les détails concernant le menu du repas du pacha, nous renvoyons le lecteur au vocabulaire qui se trouve à la fin de ces Études. *Nanek*, littér. un pain, se dit généralement de toute sorte de repas; *tchaq*, beau, charmant, délicieux; *mâne khoard*, nous mangeons; *khaciri* pour الحاصل *elkhacil*, finalement, bref.

POÉSIE.

Les Kurdes aiment à chanter, et ils improvisent avec facilité. Malheureusement ils ne cherchent pas à conserver par écrit leurs compositions poétiques. Outre le célèbre Dabel, dont nous avons déjà parlé, ils ont un poëte lauréat, Baba Tahiri, natif de la ville de Hamadan, qui vivait, ce me semble, vers la fin de notre XVIIe siècle. Baba Tahiri a laissé un recueil de ses œuvres complètes, composé de soixante et douze رباعی et d'un غزل. Le reproche qu'on fait à Dabel, de n'avoir pas cherché à se servir exclusivement de mots kurdes, peut aussi s'appliquer à Baba Tahiri, dont les compositions sont plutôt persanes que kurdes. Nous en donnerons ici deux échantillons :

I.

بنفشهٔ جویباران هفتهٔ به
هلالهٔ کوهساران هفتهٔ به
منادی کردکان شیلران به
وفای کل عذاران هفتهٔ به

La violette des fontaines ne vit qu'une semaine, le coquelicot des montagnes ne vit qu'une semaine. Le torrent qui mugit est le crieur public des Kurdes. La constance des jeunes filles aux joues de rose ne vit qu'une semaine.

On voit qu'il n'y a que quatre mots kurdes seu-

lement; به *bé* ou بو *bou*, il est; هلاله *helalé*, en persan لاله *lalé*, coquelicot; شیلران *chilerâne*, pluriel de شیلر *chiler*, torrent de montagnes.

II.

سری سوچی سری خوناوه ریژی

بشم واشم از این عالم بدر شیم

بو سم نامهٔ بیار جانی

اگر دوری وشه تا دور تر شیم

Vois-tu cette branche, dont un bout brûle et dont l'autre bout verse de la sève? C'est l'image de mon cœur, qui brûle et qui saigne à la fois. Je partirai, pauvre et oublié, je m'en irai de ce monde, et, de l'autre monde, j'écrirai une lettre à l'idole de mon âme, pour lui dire : « Si mon absence peut te faire du plaisir, j'irai encore plus loin.

Soutchi (pers. میسوزد), il brûle; *khoun aoné* (pers. خونابه), sang qui coule comme de l'eau; *riji*, il verse, il coule (pers. میریزد); *bechim*, synonyme *vachim*, j'irai, du verbe شدن; *beder*, à la porte, c'est-à-dire en vrai mendiant, du persan در بدر شدن, rôder d'une porte à l'autre; *vech é*, il est agréable, il est beau (*vech*).

Nous n'avons jamais vu les poésies de Dabel; mais, s'il n'a pas mieux mérité de la langue kurde que son compatriote Baba Tahiri, allons la chercher plutôt dans le Kurdistan, chez les pâtres et les paysans illettrés du pays.

A. Chodzko.

(La fin à un numéro prochain.)

ÉTUDE
SUR LE SY-YÉOU-TCHIN-TSUEN,
ROMAN BOUDDHIQUE CHINOIS,

PAR M. THÉODORE PAVIE.

INTRODUCTION.

Il existe, dans la littérature chinoise, toute une classe de livres qui ne seront jamais traduits et que rarement les sinologues prendront la peine de lire. Je veux parler des romans bouddhiques et des livres écrits par les bonzes, dans lesquels sont relatées les légendes miraculeuses qui causent l'édification des sectaires de Fö; et cependant, il ne faut pas croire que ces ouvrages n'offrent aucun intérêt. On y retrouve à chaque instant l'idée indienne interprétée, modifiée par l'esprit chinois. Chez les Ariens, peuple essentiellement religieux, c'est le surnaturel qui domine dans la poésie comme dans la philosophie; les Chinois, au contraire, qui ont été initiés de bonne heure aux détails plus positifs de la vie pratique, sont entraînés vers le merveilleux et le fantastique. Le merveilleux, qui est au surnaturel ce qu'est la superstition au sentiment religieux, séduit toujours les sociétés qui commencent à vieillir. Il

agit plus fortemant encore sur celles qui ont été soumises au régime d'une philosophie sévère, dogmatique, et qui s'adresse à l'esprit plus qu'au cœur. Il en avait été ainsi de la société chinoise. Durant des siècles, elle fut régie, officiellement du moins, par la raison et le bon sens de Kong-fou-tseu, qui ne ressemblait en rien aux *mahârchis* de l'Inde ancienne. Veut-on savoir, par exemple, ce que certain lettré du royaume de Lou pensait d'une sorcière l'an 638 avant J. C., et comment il raisonnait sur la sorcellerie? La chronique de Tso-tchouen nous l'apprend en peu de mots dans le chapitre qui a pour titre : *Ven-kong dissuade (Hy-kong) de faire brûler une sorcière.*

« Durant l'été, il avait régné une grande sécheresse; Hy-kong voulut faire brûler une sorcière qui avait le cou de travers [1]. — Tsang-ven-kong dit : « Ce n'est pas par là que les effets de la sécheresse seront conjurés. Faites réparer les murailles « des villes [2]; restreignez le luxe de votre table, dimi-

[1] Commentaire : « Le mot du texte 尪 *ouang* veut dire une personne amaigrie par la souffrance. Le visage de cette sorcière se tournait en haut, vers le ciel, qu'elle implorait pour qu'il prît compassion de sa douleur. *On soupçonnait que la pluie entrait dans son nez,* 恐雨入其鼻. Voilà pourquoi, à l'occasion de la sécheresse, le roi de Lou, Hy-kong, s'était (d'abord) servi des prières de cette sorcière pour obtenir de la pluie. Ces prières n'avaient eu aucun effet; une extrême sécheresse désolait les hommes de l'empire, et, à cause de cela, le roi voulait faire brûler la sorcière. » (Voir le *Tso-tchouen*, l. II, p. 29.)

[2] Une note placée à la suite du commentaire dit à ce propos :

« nuez vos dépenses; veillez à ce que tout soit récolté « avec soin et à ce que ceux qui ont beaucoup par- « tagent avec ceux qui manquent. C'est là ce qu'il faut « faire absolument. Quant à la sorcière décrépite, « qu'y peut-elle? Si le ciel a voulu que cette séche- « resse eût lieu et que vous fassiez périr cette femme, « est-ce que le ciel ne la sauvera pas? Si, au contraire, « elle a eu le pouvoir d'amener ce fléau, vous attire- « rez, en la brûlant, de plus grands maux! » — Le prince suivit ce conseil; et, quoique cette année-là la disette fut grande, le peuple n'eut pas beaucoup à souffrir. »

De ce passage, emprunté à la très-sérieuse chronique de Tso-kiéou-ming, on peut tirer une double conclusion : d'une part, on croyait généralement en Chine à la sorcellerie et à la magie dès les temps anciens; de l'autre, les lettrés, accoutumés à porter sur toutes les actions humaines un jugement calme et réfléchi, combattaient hardiment les préjugés du vulgaire. La secte de Kong-fou-tseu admettait les présages, l'apparition, à certaines époques, du fabuleux animal nommé *Ky-lin*, la divination par les *kouas* et par l'ecaille de tortue percée au moyen d'un fer rouge, etc. Mais toutes ces folies faisaient partie d'un ensemble de croyances officiellement admises, et consacrées par l'usage. A la cour des Tchéou, il y avait, comme à Rome, des augures qui

« Réparer les murailles des villes, quel rapport cela a-t-il avec la sécheresse? Cela implique la pensée de lever des troupes d'ouvriers et de les faire travailler à prix d'argent. »

se regardaient les uns les autres sans éclater de rire, et des maîtres qui professaient le grand art de la divination. Les lettrés ne niaient donc point absolument l'intervention du ciel dans les affaires humaines; seulement, il leur semblait que cette intervention ne devait avoir lieu qu'à de rares intervalles et dans des circonstances solennelles. Ils avaient réglementé le merveilleux et soumis le fantastique aux décisions du tribunal des rites.

Kong-fou-tseu, d'ailleurs, s'occupait surtout de la terre et de ses habitants. Ce qu'il avait à cœur, c'était d'apprendre aux princes à gouverner sagement, aux sujets à se bien conduire et à tous les hommes à pratiquer les vertus de leur condition, de telle sorte que la paix pût régner entre les souverains des divers États qui se partageaient la Chine, et la concorde entre les peuples. Son rôle était celui d'un modérateur, d'un homme d'État qui avait entrevu les principes de la civilisation et cherchait à les faire prévaloir sur les caprices d'une féodalité violente et grossière. Lao-tseu, né un demi-siècle avant lui, avait jeté, dans une société encore jeune et troublée déjà par bien des révolutions, des enseignements d'une nature tout opposée. Il avait prêché la doctrine décourageante de l'abstention des œuvres, de l'anéantissement de la personnalité comme moyen d'arriver au bonheur; en un mot, le dogme de la quiétude absolue, dont le dernier mot serait la suspension de la vie active et de la vie intellectuelle. Cette sagesse négative peut bien séduire quelques

esprits chagrins ou désabusés; mais elle n'a guère de chances de devenir populaire, encore moins d'attirer à elle ceux qui sont appelés aux grandes charges de l'État, à moins qu'elle ne se modifie et ne présente la perspective d'un bonheur plus appréciable.

La doctrine de Lao-tseu ressemblait beaucoup au djoguisme indien[1], et, comme le djoguisme aussi, elle conduisit, par l'abus de la méditation, aux rêveries et aux visions. Se mettre à l'abri de tous les maux ici-bas, n'est pas chose facile; eût-on dompté la douleur, il reste encore et toujours la crainte de la mort. Les disciples de Lao-tseu en vinrent donc à se préoccuper plus activement du moyen d'éviter le plus grand des maux, et ils purent dire à peu près comme Içvara-Krichna, disciple de Kapila : « L'objet de notre étude porte sur le moyen d'écarter toutes sortes de douleurs; et cette recherche n'est pas inutile, car s'il existe un moyen connu d'y arriver, ce moyen n'est ni absolu, ni complétement efficace[2]. » A défaut de moyen connu pour se soustraire à la nécessité de mourir, les sectaires en in-

[1] Avec cette différence, toutefois, que le *djogui* cherche à s'absorber en Brahme par la méditation, tandis que le sectateur de Lao-tseu se retire en lui-même, comme la tortue dans sa carapace, pour ne rien sentir de ce qui l'entoure.

[2] Tel est, en le généralisant, le sens de la première stance de la *Sânkhya-Kârikâ* :

दुःखत्रयाभिघाताज् जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ
दृष्टे सापार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततो ऽभावात् ॥

ventèrent un parfaitement nouveau, qui consistait dans un certain breuvage d'immortalité; et ce breuvage n'était point seulement à l'usage des dieux comme l'*amrita* des Ariens et l'ambroisie des Grecs; on pouvait se le procurer sur la terre. Ne point mourir étant le vœu secret de tous ceux qui se trouvent bien ici-bas, la doctrine de Lao-tseu, ainsi transformée, devint à la mode dans le Céleste Empire au commencement de notre ère. Le désir de l'immortalité régna comme une épidémie parmi les hautes classes de la société, et on vit paraître une foule de devins et de sorciers qui, à la cour, dans les provinces et jusque dans les campagnes, prétendaient enseigner la recette du fabuleux breuvage. Le mot *Tao-sse* devint synonyme de sorcier [1]; la philosophie abstraite du maître avait dégénéré en un amour passionné des biens positifs obtenus par des moyens merveilleux. Cependant, comme personne, ni les empereurs, ni les devins, n'avaient pu arriver à se procurer l'immortalité, la secte perdit un peu de sa grande vogue dans les siècles suivants. Elle se partagea même en deux branches: il y eut, d'un côté, les fous qui continuèrent à faire le métier de devins et de magiciens, et qui s'appelèrent encore *Tien-ssé* « docteurs célestes; » de l'autre, des philosophes qui cherchèrent à conduire les hommes dans le chemin de la vertu. Ces derniers, toutefois, s'éloi-

[1] Le plus célèbre de ces docteurs magiciens est Tcho-kou-léang, l'un des héros du *San-koue-tchy*, dont on peut lire une biographie abrégée au tome III des *Mémoires sur les Chinois*.

gnerent beaucoup aussi des enseignements de Lao-tseu; on en trouve la preuve dans ces deux phrases que j'emprunte au premier chapitre du Livre des Récompenses et des Peines :

« Les actions bonnes ou mauvaises des hommes font une impression sur les esprits du ciel et de la terre..... Ces esprits du ciel et de la terre envoient aux hommes, suivant la nature de leurs actions, une récompense, ou un châtiment [1]. »

C'est là le début d'un livre de morale, et d'une morale pratique, bien opposée à l'abstention des œuvres. Le Livre des Récompenses et des Peines ressemble beaucoup, en effet, à une *morale en actions* basée sur la bienveillance et la charité. Mais, d'une part, elle admet la migration des âmes (sans faire mention d'une divinité suprême); et de l'autre, elle se ressent encore quelque peu du rêve de l'immortalité sur la terre, comme il ressort de cette phrase du commentaire : « La longévité occupe le premier rang parmi les cinq espèces de bonheur. Aussi, pour punir les crimes des hommes, le ciel commence toujours par diminuer la durée de leur vie; entre le ciel et la terre vont et viennent sans relâche une foule d'esprits (*chin*) [2], qui inscrivent les actions

[1] Traduction de M. Stanislas Julien.

[2] Le mot chinois 神 exprime simplement, pour les lettrés, l'esprit divin qui se manifeste par la création. Le dictionnaire de Khang-hy le définit ainsi : 天神引出萬物 « l'esprit, l'âme du ciel, a fait surgir (a tiré du néant) les dix mille êtres. »

des hommes, tandis que d'autres se tiennent constamment auprès d'eux, pour les surveiller; il y a dans le ciel *trois intendants* et *cinq empereurs*..... » Le pieux sectaire ne devra pas seulement se montrer charitable envers ses semblables; il lui est recommandé de ne faire aucun mal aux insectes, ni aux arbres, ni aux plantes[1].

On reconnaît dans tout ceci l'influence des idées indiennes sur l'esprit chinois. La morale du Livre des Récompenses et des Peines est presque partout celle des Bouddhistes et des Djaïns. Si ces génies qui peuplent l'air viennent du pays qui a vu naître Câkya-Mouni, au moins se sont-ils beaucoup multipliés sous l'empire des croyances nouvelles. Dans les livres des Tao-ssé, l'imagination du peuple chinois, tout en se donnant libre carrière, conserve encore une certaine mesure. Les esprits du ciel et de la terre se comportent sagement, et, d'ailleurs, ils sont trop occupés pour avoir le temps de mal faire. Mais que le bouddhisme dégénéré montre à ce peuple avide de féerie son Olympe peuplé de *vingt-trois ordres de divinités*, qu'il lui apporte les formules ma-

[1] *Livre des Récompenses et des Peines*, p. 75. Le commentaire ajoute : « Quoique les arbres et les plantes soient privés de connaissance, elles ont aussi en elles un principe vital. » Cette idée panthéistique se trouve exprimée ainsi dans Manou : « Ces êtres (les animaux et les végétaux), doués d'une conscience intérieure, ressentent le plaisir et la peine. » Le commentaire ajoute, en parlant des arbres, कदाचित् सुखलेशो ऽपि जलधरजनितजलसम्पर्कादेषां जायते ॥ « Quelquefois, pour eux, un peu de plaisir est produit par le contact de l'eau que leur donne le nuage. » (Manou, liv. I, st. 49.)

giques, les incantations (*mantras*, *dhâraṇis*, etc.), et l'on verra se produire en Chine, à côté des livres qui traitent du dogme, des romans pleins de fables et de merveilles. Des rêveries d'un *arhat* indien, qui médite gravement sur les perfections de Bouddha et sur les moyens de les acquérir; des austères pensées d'un solitaire retiré dans la forêt, l'écrivain chinois saura tirer d'interminables récits, des pièces à grand spectacle, qui enivreront comme l'opium les populations chinoises agglomérées dans les villes et resserrées dans les campagnes où l'espace leur manque. C'est que le fantastique plaît à ceux que la réalité presse de toutes parts : le merveilleux est comme un rêve qui les transporte dans un autre monde.

Avant d'aborder l'analyse de l'un de ces romans bouddhiques faits pour le peuple, j'ai cru qu'il était nécessaire de rechercher et d'expliquer succinctement comment le peuple chinois, si guindé, si formaliste à son origine, au moins dans ses livres, en était venu à pécher par excès d'imagination. Toutefois, même à travers ces écarts, la littérature chinoise sait conserver les qualités qui lui sont propres, celles qui la distinguent de toutes les autres littératures orientales : la grâce, le naturel dans le récit, la finesse dans le détail et l'art de faire agir les êtres invraisemblables comme de simples mortels.

NAISSANCE DE SUN-OU-KONG.

Le *Sy-yéou-tchin-tsuen* [1], « récit d'un voyage dans l'ouest, » n'est autre chose que la narration fantastique du voyage d'un Hiouen-tsang fabuleux à l'île de Ceylan, pour y chercher les livres canoniques de la religion de Bouddha. Quoique l'imagination y tienne beaucoup plus de place que la réalité, cependant, au fond de sa pensée, l'auteur a la prétention d'écrire un livre propre à édifier la foule [2]. Il débute donc sérieusement par une théorie de la création, que je traduis en entier.

Les vers disent :

« Le chaos n'était pas encore débrouillé [3], le ciel et la terre étaient dans la confusion, — et, au milieu de cette masse

[1] 西遊眞詮.

[2] Il en existe un bel exemplaire in-8° à la bibliothèque de l'Arsenal; celui que je possède, et qui m'a été donné par M. Stanislas Julien, est d'un format plus petit; les deux textes diffèrent en plusieurs endroits.

[3] Littéralement : « pas encore séparé. » Les deux mots qui signifient *chaos* 混沌 sont ainsi interprétés dans le dictionnaire de Khang-hy : 元氣未分 « le premier principe (le souffle créateur) n'a pas encore séparé, divisé (le ciel et la terre en deux parties). C'est à peu près l'idée exprimée par l'hébreu תהו ובהו « res informis, res vasta omni forma carens. » Dans ce qui est dit ici du chaos, on retrouve en partie les expressions de Manou : आसीदिदन्तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् अप्रतर्क्यमविज्ञेयम् « ..... (ce monde) était fait d'obscurité, imperceptible, sans attribut qui le manifestât au dehors, impossible à être connu par le raisonnement ou par la révélation..... » (Manou, liv. I, st. 5.)

immense et confuse, l'homme ne se montrait pas. — Ensuite Pan-kou (le premier homme) fendit ces épaisses ténèbres, et le monde commença. — Ce qui était une masse obscure et opaque devint pénétrable à la lumière et se coordonna. — Dans la suite des temps, la foule des hommes s'appliqua à atteindre à l'humanité, et les diverses classes d'êtres, bien éclairées, pratiquèrent unanimement la vertu. — Si l'on veut apprendre à se convertir et commencer d'acquérir des mérites, — il faut lire le récit du voyage que fit un bonze au pays de l'Ouest. »

J'ai entendu dire que, dans les calculs du ciel et de la terre, une période de cent vingt-neuf mille six cents ans forme ce qu'on appelle un *youen*[1]. Ce *youen* se divise en douze parties, qui sont les douze heures du jour[2]. Chacune de ces heures se compose de dix mille huit cents années. L'ensemble de ces divisions forme un jour complet, et on les explique ainsi : de onze heures du soir à une heure du matin 子, le principe supérieur *yang* se dégage. De une heure à trois 丑, le coq chante. De trois heures à cinq 寅, la lumière ne traverse pas encore les ténèbres; mais de cinq heures à six 卯, le soleil se lève. Durant les heures suivantes, de sept heures à neuf 長, il prend de la force, et de neuf à onze 巳, il s'avance dans sa carrière et marque le milieu du jour. De onze heures du matin à une heure après midi 午, il est arrivé au milieu du ciel; et de une heure à trois 未, il décline vers l'ouest. De trois heures à cinq 申, c'est l'intervalle appelé *pou*[3], pendant lequel le soleil s'ache-

[1] 元.

[2] J'omets les noms de ces douze heures, qui se trouvent expliquées dans la phrase suivante.

[3] 晡. L'interprétation de ce mot, qui n'est pas donnée par Basile, se trouve dans le dictionnaire de Khang-hy.

mine vers la vallée où il se couche. De cinq heures à sept 酉 et de sept à neuf 戌, l'obscurité se répand, et les hommes se reposent de neuf heures à onze 亥.

Maintenant, comparons ces divisions du jour avec les grandes périodes mentionnées plus haut. Au moment où se clôt la onzième veille, le ciel et la terre ne sont que ténèbres; les dix mille êtres n'existent pas. Séparons par la moitié la veille suivante (de neuf à onze heures de la nuit) : pendant les premiers cinq mille quatre cents ans, l'obscurité règne, et, entre le ciel et la terre, les hommes et les animaux ne sont pas. Voilà pourquoi on nomme cette période le *Chaos*. Après les cinq mille quatre cents ans qui complètent cette période, on arrive au point de départ du *youen*, et l'on touche à la première veille. Peu à peu la masse confuse s'éclaircit. Le mathématicien *Kang-tsie*[1], du pays de Chao, a dit : « Depuis le soir jusqu'à la moitié de la première veille, il n'y a dans le milieu du ciel aucun changement[2]. » Tout à coup, le principe supérieur commence à se mouvoir; mais les dix mille êtres ne sont pas nés : c'est à ce moment que le ciel a son origine[3]. Durant cinq mille quatre cents ans, qui correspondent à la première moitié de la première veille, le principe subtil et pur s'élance en haut; le soleil, la lune, les planètes, les astres sont : c'est là ce qu'on appelle les *Quatre*

[1] Il a écrit sur l'origine des choses un livre qui a pour base la théorie des nombres à l'exclusion d'un dieu créateur. (Voir Morrison, au mot *Kang*.)

[2] Le texte dit : 天心 « le cœur du ciel. » On pourrait traduire ces mots par *la pensée divine ;* mais comme on prétend que Kang-tsie est un matérialiste, j'ai suivi, dans l'interprétation de ce passage, l'explication donnée par le dictionnaire de Khang-hy : « la lune arrive *au cœur* du ciel, » c'est-à-dire « au milieu du firmament. » (Voir Khang-hy, au mot 心.)

[3] C'est-à-dire « c'est de ce moment que le firmament se sépare de la terre. »

Images. Aussi dit-on : « Le ciel (ce qui est au firmament) a eu son commencement à la première des douze veilles. »

A cet intervalle succèdent encore cinq mille quatre cents ans de cette même période, qui s'achèvent et conduisent à la seconde veille. Peu à peu il y a des corps solides. Le Y-king dit : « Quelle grandeur ! le ciel commence. Quelle merveille ! la terre commence. Les dix mille êtres naissent à leur tour, se conformant aux ordres du ciel. » A ce moment, la terre commence à former un noyau solide. Encore cinq mille quatre cents ans, qui correspondent à la première moitié de la seconde veille, le principe plus pesant pénètre la masse compacte de la terre. L'eau, le feu, les montagnes, les pierres, la terre (prise comme élément), sont à leur tour: c'est là ce qu'on nomme les *Cinq Substances matérielles.* Voilà pourquoi l'on dit : « La terre a commencé à la seconde période. »

En continuant les cinq mille quatre cents années qui terminent cette période, on arrive au commencement de la suivante (la troisième); alors paraissent et naissent les dix mille êtres. Il est dit dans le livre appelé *Ly* [1] : « Le principe céleste s'abaisse, le principe terrestre s'élève; le ciel et la terre entrent en jonction; la foule des êtres est créée. » A ce moment, le principe plus pur, qui vient du ciel, et le principe plus grossier, qui émane de la terre, sont unis. Que l'on ajoute encore cinq mille quatre cents ans, et la troisième période sera complète; elle a produit l'homme, elle a produit les animaux terrestres, elle a produit ceux qui se meuvent dans les eaux. Le ciel, la terre et l'homme : c'est là ce qu'on appelle les *Trois puissances fermement établies.* Voilà pourquoi l'on dit : « L'homme est né dans la troisième période. » Sous l'influence de Pan-kou, qui a manifesté son

[1] Ou plutôt 爰 歷 *Youen-ly.* C'est le nom d'une des divisions d'un livre écrit sur bambou du temps des Tsin, par Tchao-kao. (Voir Khang-hy, aux mots *Youen* et *Tchao.*)

existence, les Trois Respectables[1] commencent la série des générations; les cinq empereurs fixent et organisent tout ce qui est compris entre les limites de la terre, laquelle est successivement divisée entre quatre grandes îles, à savoir :

A l'est, Tong-ching-chin-tchéou ;

A l'ouest, Sy-niéou-ho-tchéou;

Au sud, Nan-tchen-pou-tchéou;

Au nord, Péi-ku-lou-tchéou[2].

Dans le présent ouvrage, on s'occupe spécialement de la première de ces quatre divisions.

Au delà de l'Océan, il y a un pays nommé le royaume de *Ngao-lay*, situé sur le bord de la mer. Au milieu de cette mer se trouve une montagne célèbre appelée *Hoa-ko-chan*, « mont des Fleurs et des Fruits, » qui est comme la grande artère des dix îles (secondaires), et le lieu d'où vinrent les dragons qui prêtèrent leur concours à Fou-hi et à ses deux successeurs. Sur cette montagne, au sommet, il y a une pierre immortelle haute de trente-six pieds cinq pouces; elle règle les trois cent soixante-cinq degrés du ciel. Dans sa circonférence, qui est de vingt-quatre pieds, elle détermine les vingt-quatre divisions de l'année. Dans sa partie supérieure, elle renferme neuf cavités et huit cavernes, qui comprennent les neuf grandes montagnes[3] et les huit *kouas* (les huit dia-

[1] C'est-à-dire Fou-hi et ses deux successeurs.

[2] Les noms de ces quatre îles sont figurés par des caractères purement phonétiques dans l'introduction au *Si-yu-ki* (p. LXXIII), publié par M. Stanislas Julien, en tête des *Mémoires de Hiouen-thsang;* dans le présent texte, les deux premiers sont traduits. Les voici tous les quatre : à l'est, le *Vidéha-dvípa;* en chinois : « supérieur, esprit, île »; traduction de *Vi-déha* « sans corps »; à l'ouest, le *Godhanya-dvípa* « bœuf, don, présent »; traduction de *Go-dhanya* (?); au sud, le *Djambou-dvípa;* au nord, le *Kourou-dvípa*.

[3] Le mot que je traduis ainsi est 宮; il a le sens que je lui donne, par opposition à 雷, qui veut dire « petite montagne entourée d'une plus haute. » (Voir le dict. chinois de Khang-hy.)

grammes). Depuis l'origine des choses jusqu'ici, elle a toujours réglé, par son influence, la perfection du ciel, la grâce de la terre, l'action fécondante du soleil, la beauté de la lune.

Dans la suite, il y eut une pensée de la part de l'âme qui est répandue partout [1], et dans cette pierre il exista un germe qui, en un jour, déchira la montagne et se produisit sous la forme d'un œuf de pierre de la grosseur d'un ballon à jouer [2]. Dès qu'il fut exposé au vent, il se changea en un singe de pierre. Les cinq sens vinrent lui prêter leur secours; ses quatre membres se complétèrent; le singe s'habitua à sauter, à marcher; il salua les quatre points cardinaux; ses regards se portèrent à droite et à gauche. L'éclat de ses yeux, qui était celui de l'or, troubla au haut des cieux le chef des immortels assis sur son trône suprême. Dans les palais de nuages aux portes d'or, dans le séjour merveilleux du ciel où réside l'âme suprême, dans l'assemblée des saints, dans les régions des immortels, on vit cet éclat extraordinaire qui brillait comme l'or. Ordre fut donné à la brise obéissante qui voit à la distance de mille *lys*, d'aller regarder aux portes du ciel du côté du sud. Deux minutes après, elle revint rendre compte de sa mission, et dit : « Cet éclat pareil à celui de l'or vient du mont *Hoa-ko-chan*, situé au royaume de *Ngao-lay*, dans l'île Tong-ching-chin-tchéou. Sur cette montagne, il y a une pierre immortelle qui a produit un œuf, lequel, étant exposé au vent, s'est transformé en un singe de pierre. Il est là, saluant les quatre points cardinaux; ses yeux lancent un

[1] « Qui pénètre, qui entre, » 靈通. Cette expression semble correspondre assez bien au composé sanskrit सर्व्वभूतात्मा « l'âme qui est, qui pénètre dans tous les êtres. »

[2] En parlant du germe déposé dans les eaux par Brahme, Manou dit : « Ce germe devint un œuf d'or; » et le commentaire ajoute : « Il était pareil à l'or, *quasi d'or*, à cause du pur éclat qui le caractérisait, et non d'or à proprement parler, » हैममिव शुद्धिगुणयोगात् न तु हैममेव.

éclat pareil à celui de l'or, qui pénètre jusqu'à la demeure de l'étoile polaire. Aujourd'hui, qu'il va s'accoutumer à boire et à manger, son éclat prodigieux va s'obscurcir dans un repos profond. »

Il y a plus d'une observation à faire sur le texte que nous venons de traduire. Et d'abord, qu'est-ce que *Pan-kou*, personnage mystérieux qui apparaît à l'origine des choses? Il a débrouillé le chaos. Basile de Glemona, dans son Dictionnaire publié par de Guignes, le définit ainsi : *Primus homo, vel homo fabulosus quem Sinæ rerum auctorem fingunt.* Le Dictionnaire de Khang-hy dit, en effet, que *Pan-kou* « parut au commencement, et qu'il gouverne les siècles ; » il ajoute « qu'il était mâle et femelle, qu'il est l'aïeul (l'origine) du ciel et de la terre et des dix mille êtres. » Peu importe que les Chinois l'aient représenté sous la forme d'une espèce de géant mal bâti, qui taille le monde à grands coups de ciseau, à la façon d'un statuaire qui dégrossit un bloc de marbre. Ce *Pan-kou*, si on le dégage de son enveloppe un peu trop grossière, pour mieux étudier les attributs qui le distinguent, ressemble assez « au Seigneur existant par lui-même..., qui a rendu perceptible ce monde avec les cinq éléments et les autres principes,.... au Seigneur qui parut et développa la nature[1]. » Le rôle de *Pan-kou* fut donc à peu près celui que Manou assigne à *Svayambhou*, le Seigneur existant par lui-même. Les Chinois, pour expliquer la création, ont inventé, comme les Hindous, un être type de l'homme mâle

[1] Manou, liv. I, st. 6.

et femelle, débrouillant le chaos et mettant toutes choses en ordre dans l'univers, au moment où la pensée suprême a résolu de créer.

Mais quelle était cette pensée suprême, cette puissance créatrice qui avait préparé la matière sur laquelle *Pan-kou* devait agir? Le Commentaire[1] de notre texte l'explique ainsi : « Les livres canoniques ont dit : « On ne peut nommer ce qui fut l'origine « du ciel et de la terre. Si on l'appelle *la Mère des dix* « *mille êtres*, alors on désigne deux (choses) qui se « sont produites simultanément avec des noms diffé- « rents, mais qui n'existaient pas alors. » Et le même Commentaire ajoute : « L'esprit, le souffle du ciel pur[2] (avant toute création) n'était pas perceptible; mais si l'on en fait la mère du ciel et de la terre, on affirme qu'il existe. L'éclat lumineux du ciel pur se manifesta dans le vide; c'est ainsi qu'il devint la mère du ciel et de la terre. Ce souffle produisit les deux grands principes, qui produisirent les quatre images (le soleil, la lune, les étoiles et les constellations). Les quatre images produisirent les cinq éléments, d'où sortirent les dix mille êtres, qui sont des transformations du souffle du ciel pur. »

Ainsi voilà une cause, un principe incréé qui traverse l'espace vide, et la vie se communique tout aussitôt à tout ce qui existe au firmament et sur la

[1] Ou plutôt la glose explicative, plus obscure que le texte, qui accompagne chaque chapitre.

[2] Ou, si l'on veut, de l'âme suprême, immatérielle. (Voir le tome II des *Mémoires sur les Chinois*, p. 157.)

terre. « Ce principe a créé tout ce qui se meut et a une forme, dit encore le Commentaire. Dans tout ce qui se meut et a une forme, c'est encore ce principe primordial qui dirige et qui est présent : c'est pourquoi le ciel a produit d'abord les eaux. Les eaux contenaient un germe, et les eaux qui contenaient un germe sont l'origine véritable de la naissance des êtres. Les eaux contenaient un germe déposé par le principe incréé ; à la longue, ce qui s'y produisit en premier lieu, ce fut le singe : voilà pourquoi le singe est le premier dans l'ordre de la création. Or, les métaux sortent de la terre ; la pierre est le noyau du principe qui forme l'essence de la terre : voilà pourquoi ce singe était de pierre.... C'est l'eau du ciel qui produit les fleurs et les fruits, car elle vient des nuées ; le souffle du principe supérieur (*Yang*) venant de l'est l'a formée au commencement. La terre, la matière dure et solide qui reçoit le son, devient le métal au milieu des mers : c'est pourquoi le mont des Fleurs et des Fruits se trouve au milieu de la mer..... dans la division du monde nommée *Tong-ching-chin-tchéou*. Le singe de métal n'avait donc ni père ni mère ; mais comme le métal est le plus pur produit du premier principe céleste, on peut dire que son père a été le ciel, et sa mère la terre. » Cet œuf de pierre qui a produit un singe a transmis à cet être nouveau des qualités qui tiennent à son origine ; son œil, qui voit tout autour de lui, lance un éclat surnaturel. Il participe de la nature de l'or ; rien ne l'altère encore ; mais qu'il res-

sente les besoins de la vie mortelle, et cet éclat prodigieux s'effacera bientôt : il perdra le privilége de son origine.

Le singe représente donc l'être créé et intelligent, qui se montre tout à coup entre le ciel et la terre, comme disent les Chinois, l'homme non civilisé, mais non encore atteint par la corruption, muni de tous ses organes. Ce singe, ce quadrumane guidé par le seul instinct, c'est le plus accompli des animaux, en ce sens qu'il est le plus adroit, le mieux doué, celui dont l'organisation physique rappelle de plus près celle de l'homme. Cependant cette idée chinoise nous déplaît; nous avons besoin de faire un effort pour envisager ce personnage sous un point de vue sérieux. Prenons-le donc tel qu'il est, et tâchons de démêler ce qui se cache sous cette grossière enveloppe. Sorti de son œuf de pierre, ce singe ne sait ni d'où il vient, ni où il va. C'est un morceau de métal subitement animé, que les puissances célestes regardent avec une surprise mêlée de crainte. Le souverain des immortels répond à la Brise légère envoyée à la découverte :

« Les êtres qui se trouvent dans les régions inférieures sont le produit de ce qu'il y a de plus pur et de plus gracieux au ciel et sur la terre[1]. Il n'y a rien dans ce qui arrive aujourd'hui qui doive nous surprendre. »

Or, le singe qui habitait la montagne savait marcher et sauter; il mangeait les herbes et les fruits, buvait l'eau des

[1] Par ces deux mots *pureté* et *grâce*, qui correspondent aux deux principes, au ciel et à la terre, les Chinois font allusion à l'esprit et à la matière.

torrents; il cueillait les fleurs de la montagne et attrapait les fruits sur les arbres. Il allait en compagnie des singes de plus petite espèce et des cigognes; il se mêlait aux troupes des daims et des cerfs. Le soir, il allait reposer parmi les rocs de la montagne; le matin, il errait à travers les cavernes. Sur le mont Hoa-ko, il n'avait point à se couvrir contre le froid, qui était tout à fait inconnu. Durant toute l'année, l'atmosphère demeurait tiède et chaude.

Avec ses compagnons les autres singes, il allait se promener; tous ensemble, à l'ombre des pins, ils prenaient leurs ébats. Or, comme ils se baignaient dans l'eau des torrents, ils virent un ruisseau coulant dans un ravin, sur lequel une citrouille flottait avec rapidité, entraînée par le courant. Alors tous les singes s'écrièrent : « Qui sait d'où vient ce torrent? Aujourd'hui même saisissons l'occasion de l'apprendre, suivons le bord du ruisseau, remontons-en le cours jusqu'à sa source, allons à la découverte de ce torrent, voilà ce qu'il faut faire. » Et, criant tous d'une voix, les singes remontèrent le cours du ruisseau. Ils gravirent la montagne jusqu'à la source qu'ils cherchaient; mais c'était un filet d'eau rapide formant une nappe qui tombait en cascade.

Tous les singes battent des mains et s'écrient : « La belle eau! la belle eau! Ah! ce serait une grande affaire que de pouvoir pénétrer plus avant, et de trouver la source même, puis de revenir sain et sauf : celui qui ferait une telle chose, nous le saluerions du titre de roi. » Et ils poussèrent successivement trois grands cris.

Tout à coup, au milieu de ce tumulte, le singe de pierre s'avance et dit à haute voix : « J'irai, j'irai! Oh! vous tous, singes, regardez! » Il ferme les yeux, courbe son corps pour prendre son élan et se précipite au milieu de la nappe d'eau; puis il ouvre ses paupières, relève la tête et regarde. Dans ce lieu, il n'y a plus d'eau, plus de vagues, mais un pont poli et brillant, revêtu de dalles en fer. Sous ce pont, l'eau filtre à travers une étroite ouverture du rocher, puis retombe et s'échappe en courant, voilant l'entrée du pont. Devant ce

pont, se trouvait quelque chose de pareil à une habitation d'homme, qui semblait fort agréable. Après avoir regardé longtemps, le singe de pierre saute en avant et traverse ce pont; cherchant des yeux à droite et à gauche, il aperçoit, dans cette habitation, une table de pierre; sur cette table sont gravés ces mots :

« Dans le pays fortuné de la montagne des Fleurs et des Fruits, ces eaux voilent les profondeurs mystérieuses du ciel [1]. »

Transporté d'une joie qu'il ne peut contenir, le singe de pierre ferme de nouveau les yeux, prend son élan, et s'élance en bas du torrent; il pousse des cris de triomphe : « Grand bonheur! grand bonheur! » Tous les singes l'entourent et l'interrogent : « Qu'y a-t-il là-dedans? L'eau est-elle bien profonde? » Et il répond : « Il n'y a plus d'eau, il n'y a plus d'eau, mais un pont en fer, et, à côté de ce pont, une habitation que le ciel et la terre ont bâtie. — Mais, demandèrent les singes, avez-vous pu voir à quoi sert cette demeure? » Le singe de pierre répondit : « Le ruisseau passe sous le pont et filtre à travers les rocs, puis redescend en cascade et voile l'entrée du pont; mais, à côté du pont, il y a des fleurs et des arbres, et aussi une maison de pierre dans laquelle se trouvent une marmite de pierre, un vase de pierre en forme de dragon, un bassin de pierre, un vase de pierre, un lit de pierre, un foyer de pierre. Au milieu, sur une table de pierre, on lit ces mots qui y sont gravés : « Dans le pays fortuné de la montagne des Fleurs et des « Fruits, ces eaux voilent les profondeurs mystérieuses du « ciel. » C'est là un lieu où il nous convient de vivre en repos; allons donc tous nous y établir, et là, à force d'application, nous pourrons avoir part aux principes surnaturels du ciel vénérable. »

[1] 花果山福地水簾洞洞天. Le mot *Liên* exprime l'idée d'un paravent, d'un treillis de bambou, qui empêche le regard de pénétrer au delà.

A ces paroles, les singes, transportés de joie, s'écrient tous : « C'est à vous d'aller en avant et de nous y introduire ». Le singe de pierre, ayant fermé les yeux, prit son élan et sauta d'un bond. Les autres le suivaient, et ils pénétrèrent tous dans le lieu désiré. Le pont ayant été traversé en sautant, ils attrapent les vases, saisissent la table, arrachent le bassin, prennent violemment la pierre du foyer, enlèvent le lit; ils emportent ces objets et les changent de place : car ces singes n'étaient que de pauvres êtres ignorants et grossiers. Comme ils voulaient emporter tout cela sans se donner le temps de respirer, leurs forces s'épuisèrent, la résolution leur manqua, et ils s'arrêtèrent. Le singe de pierre, qui se tenait là tranquillement assis, leur dit en face : « Vous voilà tous hors d'haleine, ô êtres sans foi! et vous ne savez plus que devenir! Ne disiez-vous pas tout à l'heure : « Ce serait un grand exploit « d'aller chercher la source de ce cours d'eau, et d'en revenir « sain et sauf; celui qui l'accomplirait, nous le saluerions du « titre de roi? » Voici que moi, je suis allé à la découverte du ciel vénérable, tandis que vous restiez là, inactifs et à l'abri de tout péril. Puisque le bonheur de vos familles est assuré, pourquoi ne me proclamez-vous pas votre roi? »

Les autres singes avaient entendu ces paroles; joignant les mains, ils le saluèrent avec respect, et s'écrièrent : « Longue vie à notre grand roi! » A partir de ce moment, le singe de pierre, élevé au rang suprême, effaça de son nom le mot *pierre*, et le remplaça par celui de *beau*; il se nomma le Beau singe roi [1]; il y a des vers qui en font foi :

« Les trois principes supérieurs, en combinant leur puissance, ont produit tous les êtres. — La pierre immortelle renfermait un germe produit par l'essence du soleil et de la lune [2]. — L'œuf, ainsi préparé, se changea en un singe

[1] 美猴王 Mei-héou-Vang.

[2] 仙石胞含日月精. Le soleil et la lune sont ici synonymes des deux principes *Yang* et *Yn*. Cette pierre sur-

qui arriva à la perfection de la grande loi. — Il prit alors un autre nom, exprimant qu'il s'était assimilé complétement la suprême sagesse. — Ce qu'il y avait au dedans de lui échappait aux regards; on ne pouvait donc le définir. — A l'extérieur, le grand éclat qui se manifestait fit connaître qu'il commençait à posséder les cinq sens. — Les générations humaines qui se sont succédé ont suivi sa trace; — elles l'ont appelé Roi, elles l'ont nommé Saint à travers le monde entier. »

Le Beau roi des singes régnait donc sur les quadrumanes de toutes les espèces. Entouré de son cortége de courtisans, il allait, au matin, se promener dans la montagne des Fleurs et des Fruits; le soir, il venait reposer dans la caverne Changlien (où l'eau voile le ciel). Il n'imitait point les troupes d'oiseaux qui volent dans l'air; il ne suivait point les allures des quadrupèdes qui courent sur la terre. Depuis qu'il était roi, il vivait heureux et se plaisait à se conformer aux vrais principes du ciel; mais cela pouvait-il durer des siècles? Un jour qu'il prenait ses ébats au milieu de ses sujets, des larmes s'échappèrent de ses yeux. Surpris et troublés, les singes s'inclinèrent avec respect et lui dirent : « Grand roi, d'où vous vient cette douleur? »

« Hélas! répondit le roi, même dans les instants de joie, je me sens pris d'une vague tristesse sur l'avenir; et voilà ce qui me cause de la douleur. »

« Quoi! reprirent les singes en riant, nos jours se passent sur cette montagne divine, sur cette terre fortunée, dans ces antiques cavernes, dans cette île demeure des esprits, où

naturelle, renfermant en elle-même la pure essence du ciel et de la terre, représente en abrégé tout le système de la création qui fait sortir l'être animé du limon de la terre séché par le soleil, et durci jusqu'à devenir un corps solide et sonore. Remarquons, en passant, que les tirades poétiques, ainsi jetées à travers les ouvrages écrits pour le peuple, contiennent, sous une forme succincte, comme le thème des pensées que l'auteur développe avec de grands détails dans sa prose.

rien ne vient entraver notre libre existence; nous agissons au gré de nos désirs; nous jouissons d'un bonheur sans mélange, et vous ressentez de l'inquiétude! »

Le roi répondit : « Pour le présent, si je ne suis pas soumis aux lois des souverains des hommes, si je n'ai rien à craindre de la part des volatiles et des quadrupèdes, cependant je suis condamné, dans l'avenir, à voir mon sang s'appauvrir avec l'âge. Il y a dans les enfers un roi, un sage suprême. Je prévois qu'un jour, après ma mort, il me faudra absolument revivre dans les limites du monde (où je me trouve), et je ne puis arriver à trouver place parmi les hommes qui se sont élevés au-dessus de l'humanité [1]. »

A ces mots, tous les singes, cachant leurs visages, le supplient, avec larmes, de mettre un terme à sa douleur; puis tout à coup, du milieu de la foule des courtisans, sort en gambadant un singe de la grande espèce, aux longs bras, qui dit d'un ton grave et à haute voix : « Grand roi! cette inquiétude de l'avenir, c'est précisément ce qu'on nomme le sentiment intime de l'Intelligence qui commence à se révéler [2]. Au-

[1] 看一旦身亡可不枉生世界之中。不得从注天人之內。 Littéralement : « Je vois que, un matin, mon corps ayant péri, il me faudra tout droit (sans dévier) naître (de nouveau) dans le siècle (parmi les habitants de cette terre), et ne pas obtenir, à la longue, de m'introduire parmi les hommes divins. » On voit poindre, dans cette phrase, la crainte de la mort et des migrations futures de l'âme qui tourmentent les bouddhistes, ainsi que l'aspiration à la délivrance finale, qui est le *mokcha* des brahmanes, ou au *nirvâṇa*, qui est l'anéantissement des sectaires.

[2] 所謂道心開發. C'est-à-dire que l'homme éprouve le besoin de s'appuyer sur une espérance, sur des principes arrêtés, dès qu'il a le sentiment de sa faiblesse et de la brièveté de la vie. Tout ce passage serait fort beau, si l'on voyait sur la scène, au lieu de singes, des hommes sérieux livrés à la méditation.

jourd'hui, parmi les cinq espèces d'êtres qui se meuvent sur la terre ou dans les eaux, il y en a trois seulement, célèbres par leur pureté, qui ne sont point soumises aux lois du vieux roi des enfers : ce sont Fŏ (Bouddha), les Immortels et les Génies. Ces trois espèces de saints personnages peuvent se soustraire au mouvement de la Roue; ils évitent de naître et de mourir avec le ciel et la terre, vivant dans une parfaite félicité. »

« Où donc habitent ces trois classes de personnanges, demanda le roi? » — Le singe répliqua : « Entre les limites du monde des ténèbres flottantes, au milieu de la montagne immortelle, aux cavernes antiques. » — Rempli de joie à cette réponse, le roi répondit: « Dès demain, après avoir pris congé de vous, je descendrai de la montagne, et voyageant comme une vapeur légère jusqu'aux confins de l'Océan, jusqu'aux lointaines frontières du ciel, j'irai, pour acquérir ces deux choses qui ne sont qu'une même science : l'art de vivre toujours sans vieillir, et d'échapper aux dures lois du roi des enfers [1]. » Et il murmura cette phrase en soupirant, la tête baissée : « Apprendre à franchir la roue qui entraîne tous les êtres et arriver à la perfection des grands saints du ciel! »

Tous les singes battaient des mains et félicitaient leur roi, en criant: « Oh! que c'est bien, oh! que c'est bien! » Demain nous gravirons le sommet de la montagne, et nous irons chercher des fruits afin de préparer un banquet solennel pour faire nos adieux à notre grand roi. » Tous les singes, en effet, allèrent, dès le lendemain, cueillir la pêche divine, détacher des arbres les fruits rares, couper les simples de la montagne, enlever la moelle des plantes potagères, puis, après avoir tout disposé, tout préparé, ils dressèrent la table

[1] C'est à peu près ce que cherchaient aussi les Tao-ssé, avec cette différence que les Bouddhistes demandent à l'étude de la vertu ou de la *Bodhi* ce que les *docteurs célestes* prétendaient trouver dans des breuvages merveilleux.

de pierre, le banc de pierre, et placèrent le vin immortel et les mets divins. Le roi s'assit à la place d'honneur; la coupe et les plats passèrent à la ronde, de main en main : le repas dura tout le jour.

Le lendemain, le beau roi des singes s'en va, dès l'aurore, couper des pins desséchés; au moyen d'une corde, il les lie en forme de radeau; des tiges de bambou lui servent de rames, et s'étant embarqué seul, il se met à pousser de toutes ses forces. Le voilà lancé sur l'immensité des vagues mouvantes. Il voyage droit devant lui sur les flots de l'Océan, et poussé par le vent du ciel, il traverse la mer jusqu'à l'île du sud nommée *Djamboudvipa*. Dans ce voyage sommairement indiqué, il lui arriva d'autres événements jusqu'au moment où il toucha terre. Étant donc monté sur son radeau, pendant plusieurs jours, le vent du sud-est, qui le poussait, le conduisit sur la rive nord-ouest. C'était le bord de l'île du sud; sautant de dessus de son radeau, il s'élance à terre, et sur le rivage il aperçoit des hommes occupés à pêcher du poisson, à tuer des oiseaux sauvages, à ouvrir des huîtres et à laver leurs ustensiles. Comme il s'approchait d'eux en faisant mille grimaces et en parlant d'une voix menaçante, il les frappa d'épouvante. Jetant là leurs paniers et accrochant leurs filets, ces hommes s'enfuirent de tous côtés. Sans se troubler de les voir fuir ainsi, le singe saisit l'un d'eux, le dépouille de ses vêtements, et apprend à se couvrir à la manière des hommes, et marchant avec dignité, il pénètre dans les villes et habite dans leurs demeures. Il est bientôt initié aux rites et à la parole des hommes. Au matin, il prend sa nourriture, le soir, il va dormir. A toute force il veut apprendre d'eux à connaître Bouddha, les immortels, les génies; il les questionne sur la doctrine des sages; il veut apprendre le double secret de vivre longtemps et de ne pas vieillir. Mais il vit les hommes du siècle tout occupés de gloire et d'intérêt, et il n'y en avait pas un qui s'intéressât à la vie future, car :

« Les disputes pour la gloire et les luttes d'intérêt, quand

cesseront-elles? — On se lève matin, on se couche tard, et pourquoi? — Celui qui chevauche sur un âne ou sur un mulet convoite un beau et rapide cheval. — Les ministres qui vivent au palais attendent avec impatience les ordres de l'empereur; — ils ne convoitent qu'une chose, les riches habits et les appointements, et sont tout prêts à endurer de nouvelles fatigues. — Comment se préoccuperaient-ils du sort que leur réserve le roi des enfers? — Pour leurs fils et leurs petits-fils, il font des projets de fortune et d'avancement; — il n'y en a pas un seul qui revienne sincèrement à des sentiments meilleurs. »

Cette tirade, qui ne manque ni de grâce dans l'expression, ni de vérité dans la pensée, ramène le lecteur aux réalités de la vie. L'auteur, qui avait pris pour point de départ l'origine des choses, qui commençait par l'œuf de pierre, *ab ovo*, nous conduit en quelques pages au milieu de la société humaine toute constituée, dans le palais des empereurs, où les cœurs sont agités par l'ambition et le désir des richesses. De la cosmogonie savamment expliquée, on passe sans transition au conte moral. L'esprit pratique des Chinois se manifeste ici dans toute sa naïveté et aussi dans son originalité. Ce roman, on le reconnaît sans peine, a été écrit pour le peuple, et non pour des savants; il s'adresse à un public nombreux de lecteurs qui aime à entendre parler des choses de ce monde et applaudit au blâme que déverse l'écrivain sur les courtisans avides d'honneurs et d'emplois. Comme contraste à cette peinture des intérêts matériels à la poursuite desquels les hommes se laissent entraîner, nous verrons tout

à l'heure une idylle charmante chantée par un bûcheron au milieu de la forêt. Le singe n'a trouvé personne qui lui enseignât à connaître Bouddha. Après huit ou neuf ans de séjour dans l'île du Sud, il fait route sur son radeau vers l'occident, et aborde dans l'île *Sy-nieou-hy-tchéou*. Il aperçoit une montagne couverte d'une végétation luxuriante, une épaisse forêt pleine d'ombre et de mystère. Sans craindre la rencontre des bêtes féroces, il marche en avant et gravit la montagne. Au milieu des bois, une voix humaine frappe son oreille, et voici ce qu'elle chantait :

« Voyez, la hache solide frappe vigoureusement le tronc de l'arbre à coups redoublés. — Le brouillard s'amasse à l'entrée du vallon, et voici qu'à pas lents on va vendre mon bois. — On achète le vin qui pousse à la gaieté ; l'émotion d'une douce joie se répand partout, en avançant vers l'automne elle s'accroît encore. — A la clarté de la lune on appuie sa tête sur le tronc d'un pin. Tout à coup, le ciel s'illumine et dévoile la forêt luxuriante. — Gravissant la montagne, on traverse les cimes, on a saisi la hache pour couper les lianes séchées par l'été. — On recueille la charge qui est complète, et on la porte au marché en chantant. — On l'échange contre trois mesures de riz, sans se disputer avec personne. — Toujours le prix est équitable, on ne connaît chez nous ni les fraudes ni les calculs trompeurs. — Sans gloire, mais sans honte aussi, tranquilles et contents de peu, nous passons doucement notre vie. — Nous avons trouvé dans la retraite, sinon les immortels, du moins les paisibles docteurs de la loi qui méditent et discutent sur les galeries impériales[1]. »

[1] Littéralement : *les galeries jaunes*, 黄庭, ou mieux *le pa-*

Le beau roi des singes ayant entendu ces paroles, sentit son cœur inondé de joie, et dit : « Assurément, il y a des génies et des immortels cachés ici. » — S'avançant d'un pas rapide, il pénètre dans le bois, et tandis qu'il regarde, voici que se présente à ses yeux un bûcheron qui levait sa hache pour couper du bois. Il s'approche de lui : « Vénérable immortel, lui dit-il, votre jeune frère a trouvé ce qu'il cherchait. » — Le bûcheron, surpris et troublé, laisse tomber sa hache ; il se retourne et répond en le saluant avec politesse : « Vous êtes dans l'erreur, vous êtes dans l'erreur. Je ne suis qu'un pauvre homme qui ai bien de la peine à gagner ma vie. Comment oserais-je prendre pour moi le nom de génie, d'immortel ? — Si vous n'êtes ni un génie, ni un immortel, comment avez-vous prononcé des paroles dignes de ces êtres surnaturels ? — Et quelles paroles dignes d'un génie ou d'un immortel ai-je donc prononcées, demanda le bûcheron ? — Mais je viens de vous entendre dire ceci : Nous avons trouvé dans la retraite, sinon les immortels, du moins les paisibles docteurs qui méditent et discutent sur le palais impérial ; le *palais impérial*, ce sont les paroles véritables de la vertu parfaite. Si vous n'êtes pas un immortel, qu'êtes-vous donc ? »

« Écoutez, reprit en souriant le bûcheron, je vais vous parler franchement. Ces chants que l'on nomme un *Moan-ting-fang* [1], c'est un immortel qui me les a appris. Cet immortel et moi nous sommes voisins ; il m'a enseigné ces paroles, et quand par hasard la tristesse s'empare de moi, je les répète : alors mon cœur se dilate, mes angoisses se dissipent. Comme je me trouvais tout à l'heure dans une situation difficile, je me suis mis à les chanter sans me douter que vous m'écoutiez.

lais impérial. D'après ce qui suit, cette expression désigne la haute intelligence, la *Bodhi ?*

[1] Littéralement : *parfum qui remplit la salle* 滿庭芳. Peut-être est-ce le nom d'un recueil de chants, ou simplement les premiers mots d'un de ces chants ?

« Mais, reprit le singe, puisque cet immortel est votre voisin, pourquoi ne pas aller vous instruire à son école dans la pratique des vertus, et apprendre le secret de ne pas vieillir? — Ma vie est pleine de misère, repartit le bûcheron; de bonne heure j'ai perdu mon père; il me reste une vieille mère affaiblie par les années et qui n'a que moi pour la soutenir. Quand j'ai pu couper deux fagots de bois à brûler, je les porte au marché et je les échange contre quelques pièces de monnaie qui me servent à acheter du riz. Comme il me faut subvenir aux besoins de ma vieille mère, je ne puis me livrer à l'étude de la loi! »

Le beau roi des singes répondit : « D'après ce que vous venez de me dire, vous êtes un sage qui pratiquez la piété filiale, et vous avez quelque chose de la vertu d'un immortel. Veuillez me conduire à la demeure du divin sage (dont vous m'avez parlé); je serais charmé d'aller lui rendre mes devoirs. — Ça n'est pas loin, ça n'est pas loin, dit le bûcheron; vous voyez cette montagne que l'on nomme *Ling-tay-fang-tsun-chan* [1], dans cette montagne se trouve une caverne dite *Sie-youe-san-tsing-tong* [2], c'est là qu'habite l'immortel nommé *Su-yn-tsou-ssé-pou-ty, le docteur prêt à atteindre l'état de Bodhisatva.* Il a formé un grand nombre de disciples; maintenant encore trente ou quarante personnes se livrent sous sa direction à l'étude de la loi. Vous n'avez qu'à suivre le petit chemin que voici et qui va vers le sud; après y avoir marché la distance de sept à huit lys, vous serez chez le docteur. »

Le roi des singes se mit à tirer à lui avec sa patte et à retenir le bûcheron : « Vénérable frère aîné, si vous veniez

[1] 靈臺方寸山. Littéralement : « la montagne du cœur de la tour des esprits, ou de la tour divine. » Peut-être le *Richiguiri* ou *Déraguiri*, la cinquième des dix montagnes fabuleuses des Bouddhistes?

[2] 斜月三星洞 « La caverne de la lune qui baisse à l'horizon et des trois étoiles favorables. »

avec moi? Peut-être vais-je acquérir la connaissance d'un secret précieux, et je n'oublierai certainement pas la faveur que vous m'avez faite de me mettre sur la voie. — Vraiment, dit le bûcheron, vous êtes un personnage incapable de comprendre les choses! Je viens de vous donner à l'instant l'explication de mes motifs. Si je vous accompagne, ce n'est pas que je compromette grandement mes intérêts, mais ma vieille mère, de qui recevra-t-elle sa nourriture? Laissez-moi donc couper mon bois, et vous, allez, allez! »

Voilà donc le singe obligé de se mettre seul en route. Il ne tarda pas à arriver devant une gracieuse habitation dont les portes étaient fermées, et il lut, tracé sur un écriteau de pierre, le nom de la caverne qu'il cherchait.

Grande fut la joie du beau roi des singes. Il resta longtemps à regarder, sans oser frapper à cette porte; puis il grimpa à l'extrémité d'un pin qu'il se mit à balancer en poussant des cris inarticulés. Peu d'instants après, il entend une exclamation de surprise, les portes de la caverne s'ouvrent et il en sort un jeune immortel qui demande à haute voix : « Quel est donc celui qui se tourmente de la sorte? » — Le singe, tout transi, saute à bas de son arbre, et s'inclinant avec respect : « C'est moi, votre frère cadet, répondit-il, qui suis venu ici pour étudier la doctrine de la *Bôdhi;* mais je n'osais entrer et je restais dehors à me tourmenter. — Vous voulez donc étudier la doctrine, demanda le jeune immortel? — Oui. — Eh bien! le maître de notre secte habite précisément ici; il est monté sur son siége et explique sa loi. Il n'en était encore qu'à développer l'origine des choses, quand il m'a envoyé ouvrir les portes, en disant : « Il y a dehors quelqu'un qui est venu pour étudier la « pratique des vertus, il faut l'aller chercher. » C'est bien vous,

n'est-ce pas? — C'est bien moi, oui, c'est bien moi! — En ce cas, répliqua le jeune immortel, suivez-moi, et entrons. »

Le singe, suivant son jeune guide, pénètre respectueusement dans la caverne. Partout il aperçoit des cours spacieuses, des galeries resplendissantes. Une tranquillité extraordinaire, un silence profond règnent dans cette demeure. Arrivé au pied d'une tour faite de pierres précieuses, le singe regarde et voit, assis au sommet, le respectable Bodhisattva [1], qu'entourent trente jeunes immortels.

« Doué d'une intelligence supérieure, l'immortel, pur comme l'or, a une majesté que ne ternissent pas les souillures du siècle; — c'est l'excellent *Bodhisattva;* il préside à la région de l'ouest; il n'est point soumis à la nécessité de vivre et de mourir, (il est affranchi) trois fois des trois voies de l'existence. — Dans tout son être, dans tout son esprit abonde la bienveillance pour tout ce qui existe. — Dans la solitude et le silence, il est arrivé de lui-même à se modifier jusqu'à la perfection, — et c'est en se rectifiant conformément à la nature primordiale qu'il est parvenu à ce point. — Destiné à vivre autant que le ciel, il conserve la gravité (de l'âge mûr), et la douce gaieté (de la jeunesse). De siècle en siècle, il a éclairé son cœur, le docteur de la grande loi [2]. »

[1] 菩提 *Pou-ty,* abréviation de 菩提薩埵 *Pou-ty-sa-to.*

[2] Voici le texte de ces vers :

大覺金仙沒垢姿。西方妙相
祖菩提。不生不滅。三三行。全

Dès qu'il l'a aperçu, le singe se prosterne; il frappe la terre de son front bien des fois et profère ces paroles : « Oh maître! oh maître! votre jeune frère désirait ardemment vous offrir ses respectueux hommages! — De quel pays êtes-vous., demanda le Pou-sa? Faites-moi connaître vos précieux noms. » Saluant de nouveau, le singe répondit en indiquant le nom de la montagne d'où il venait, et le pays de Ngao-lay, situé dans l'île orientale. « Je suis un habitant de la caverne où les eaux voilent le ciel, ajouta-t-il. » — A ces mots, le saint docteur le repoussa d'un ton colère : « Ce n'est, au fond, qu'un misérable qui répand des mensonges et débite des non-sens; et il voudrait apprendre à pratiquer la vertu! » — Le singe, tout troublé, recommence à frapper la terre de son front nombre de fois : « Les paroles de votre frère cadet sont la vérité même et non de vains mensonges. — Quoi, reprit le saint docteur, vous prétendez dire la vérité? Mais l'île orientale d'où vous dites être venu, deux grands océans la séparent de nous, et tout l'intervalle de l'île du midi; comment donc êtes-vous arrivé jusqu'ici? » — A genoux et la tête inclinée, le singe répliqua : « Votre frère cadet a navigué sur les flots; poussé par le vent, il a traversé les mers, abordé les rivages et voyagé durant dix années; à force de recherches, il vient enfin d'arriver près de vous! — C'est là un long voyage..... Et quels sont vos noms? — Je n'appartiens pas à la nature humaine: Si l'on m'injurie, je ne me mets pas en

氣全神萬萬慈。空寂自然隨變化。眞如本性任爲之。與天同壽莊嚴驥。歷劫明心大法師。

Le mot 行 est ici synonyme du sanscrit गति: « voie. » La répétition du mot 三 me semble indiquer non pas la multiplication selon la règle ordinaire de la grammaire chinoise, mais l'idée de distribution, et signifier : *Les trois voies des trois espèces d'êtres.*

colère; si l'on me frappe, je ne mords point; j'obéis aux rites et voilà tout. Dans toute ma vie je n'ai pas eu de penchants naturels (de caractère propre). — Il ne s'agit pas de savoir si vous avez des penchants naturels. Quels sont vos parents, d'où tirez-vous votre origine, quels sont vos noms? — Moi, je n'ai ni père ni mère! — Comment donc, reprit l'immortel, selon toute apparence vous êtes né de la tige d'un arbre? — Non pas; mais j'ai grandi dans un œuf de pierre. Tout ce que je sais, c'est que sur le mont *Hoa-ko-chan* il y a eu une pierre immortelle qui, après des années, s'entr'ouvrit, et je vins au monde. »

Ces mots calmèrent l'irritation du saint docteur : « D'après ce que vous dites, reprit-il, vous avez été formé (par les deux principes) du ciel et de la terre. Levez-vous; marchez, marchez, que je vous regarde. » Le singe se tint debout, puis avança en marchant à droite et à gauche. — « Quoique votre corps soit petit et grêle, reprit l'immortel en souriant, cependant vous avez tout l'air d'appartenir à l'espèce de singe qui se nourrit de la graine du pin. D'après votre corps et votre apparence, je vais vous donner un nom. Toute réflexion faite, je vous impose le nom de *Hou* 猢; dans ce caractère, il y a la clef des êtres vivants; et aussi le caractère *kou* 古, qui veut dire *ancien*, avec le caractère *youé* 月, qui veut dire la *lune*, ou plutôt le principe femelle ou inférieur *yn* 陰 joints ensemble; ce qui est vieux et le principe femelle ne peuvent rien produire. Pour nom de famille je vous impose le caractère *sun* 猻, qui vous sied parfaitement. Il renferme la clef des animaux, puis le caractère *tseu* 子 « fils, » et enfin le caractère *my* 糸 « soie filée, » lequel, joint au précédent, signifie un jeune fils. . . . . »

Le singe, transporté de joie, frappait la terre de son front, en criant : « Très-bien! très-bien! très-

bien ! » Mais il voulait avoir aussi un petit nom, et comme il le réclamait à grands cris, l'immortel lui répondit :

« Au-dessus de la porte il y a douze caractères inscrits; séparez-les et tirez-en un petit nom. Ces caractères sont :

廣大智慧眞如性海穎悟圓覺

« Par une intelligence d'une vaste étendue, on découvre les principes cachés de la nature; si l'on est doué d'une capacité capable de tout embrasser, on arrive à les comprendre dans leur ensemble.

« Ces douze caractères rangés dans leur ordre vous conviennent parfaitement. On vous nommera *Sun-ou-kong* [1] « le petit-fils qui veut connaître la parfaite quiétude. » N'est-ce pas bien? — Très-bien! très-bien! très-bien! répliqua le roi des singes. » A partir de ce moment nous lui donnerons ces deux noms.

« En effet, né au temps des ténèbres épaisses, à l'origine du monde, il n'avait pas de nom de famille, mais après avoir brisé son enveloppe grossière et rude, il chercha à connaître la parfaite quiétude. »

Ici se termine le premier chapitre de ce long ouvrage, qui n'en renferme pas moins de cent. Je l'ai traduit littéralement, presque en entier, pour donner une idée du style de ces étranges récits et de la manière dont ils sont exposés. Le singe, sorti d'un œuf de pierre, a fini par dépasser les limites de l'instinct. L'âme s'est révélée à lui par le sentiment de la mélancolie, par la crainte de la mort. Il veut

[1] 孫悟空. Je prends ici le mot *kong* dans le sens d'*abstraction*, de repos et de détachement absolus.

s'instruire dans la loi bouddhique, qui lui apprendra à *éviter la roue*, à se soustraire aux nécessités de renaître pour mourir encore. Le voilà classé parmi les êtres raisonnables, capables de mériter et de se sanctifier. Il lui reste à s'instruire dans la doctrine, et c'est ce qu'il va entreprendre. Dans un prochain travail, j'essayerai de le suivre depuis les bancs de l'école où il va s'asseoir en disciple fervent, jusqu'au moment où il se met au service du bonze San-thsang, chargé par l'empereur d'aller à Ceylan chercher les livres bouddhiques.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

DE QUELQUES MÉDECINS,

TIRÉES D'UN OUVRAGE ARABE D'ASSAFADY.

TRADUCTION FRANÇAISE, ACCOMPAGNÉE DE NOTES,

PAR M. LE Dr B. R. SANGUINETTI.

AVERTISSEMENT.

Le savant Salâh eddîn Khalîl ibn Îbec Assafady, ou originaire de la ville de Safad, en Syrie, mort dans l'année 764 de l'hégire (1363 de J. C.), est l'auteur d'un dictionnaire biographique fort étendu, d'une sorte de biographie universelle. Il est intitulé : الوافى بالوفيات, *Alouâfi bilouafaïât*, « le livre complet des nécrologies, ou le parfait nécrologe », et l'on en peut lire des détails dans le Dictionnaire bibliographique

et encyclopédique de Hâdji Khalfah (édition de M. G. Fluegel, t. VI, p. 417 à 418, n° 14,155). La Bibliothèque impériale ne possède qu'une petite partie de cet intéressant ouvrage, notamment deux volumes dépareillés, qui ensemble comprennent la lettre خ (*khâ*) et les lettres suivantes, jusqu'au commencement du ص (*sâd*). Ces deux volumes ont appartenu à deux exemplaires différents; le premier, inscrit dans le supplément arabe, mis en ordre par M. Reinaud, sous le n° 706, formait le tome huitième d'un exemplaire, الجُزء الثامن. Il commence avec la lettre خ, et se termine avant la fin de la lettre س (*sîn*). Le second, porté également dans le supplément arabe sous le n° 706, et auquel je donnerai ici le n° 706 *bis*, était le tome quinzième d'un autre exemplaire, الجزء الخامس عشر. Il commence au milieu de la lettre س, et finit avec les premières pages de la lettre ص : de sorte que plus de la moitié du contenu de ce volume XVe se trouve aussi dans le volume précédent.

J'ai pensé que cet ouvrage d'Assafady méritait d'être connu des lecteurs du *Journal asiatique*, et je me suis par conséquent décidé à en traduire un certain nombre de biographies. Cette fois je donne celles des médecins, et plus tard j'espère faire connaître les notices de quelques autres personnages. Parmi les médecins dont il est question dans le présent travail, plusieurs n'étaient pas connus d'Ibn Aby Ossaïbi'ah, puisqu'ils ont vécu après l'époque de ce célèbre historien des médecins. D'autres ne sont pas mentionnés dans le manuscrit de l'ouvrage d'Ibn Aby Ossaïbi'ah que la Bibliothèque impériale possède, je veux dire le manuscrit n° 673 du supplément arabe. Pourtant, il paraît certain qu'Ibn Aby Ossaïbi'ah leur a consacré quelques lignes; car ils se trouvent presque tous portés sur une des listes des notices contenues dans son ouvrage, dressée d'après d'autres manuscrits. On sait, en effet, que Reiske, Nicoll, et d'après eux Wüstenfeld, ont publié les noms des personnages dont on trouve la biographie dans Ibn Aby Ossaïbi'ah; mais ces listes diffèrent

beaucoup l'une de l'autre, probablement parce que l'auteur, Ibn Aby Ossaïbi'ah, aura complété plus tard son premier travail, et encore, par suite de lacunes dans les manuscrits. Ainsi Reiske donne une cinquantaine de noms qui manquent dans Nicoll, et celui-ci, une soixantaine qu'on ne retrouve pas dans la liste de Reiske.

Toutes les biographies des médecins que j'ai lues dans les deux volumes d'Assafady indiqués ci-dessus, et qui étaient, soit résumées d'Ibn Aby Ossaïbi'ah, ou bien analogues à celles fournies par ce dernier auteur; toutes ces biographies-là, je les ai rejetées du présent mémoire, jugeant que cet historien spécial des médecins méritait en tout cas la préférence sur les autres biographes. Je n'ai fait d'exception que pour deux ou trois notices, à cause des différences dans les récits, et des imperfections de notre manuscrit n° 673 d'Ibn Aby Ossaïbi'ah.

La Bibliothèque impériale possède un autre ouvrage d'Assafady, inscrit au supplément arabe sous le n° 698, et intitulé : كتاب لحان السواجع بين البادى والمراجع, c'est-à-dire « Le livre des mélodies de ceux qui composent des discours rhythmiques, ou des rimeurs[1], entre celui qui commence, qui prend l'initiative, et celui qui répond, qui réplique. » C'est un volume renfermant les lettres et les poésies que l'auteur a écrites et reçues, ou ses correspondances en prose rimée et en vers avec les personnages les plus marquants, avec les savants les plus notables de son siècle, qu'il a nommés suivant l'ordre alphabétique[2]. Cet ouvrage est cité par Hâdji

[1] Ou si l'on aime mieux : « Le livre des mélodies des colombes qui roucoulent, etc. » M. G. Fluegel a traduit : *Modulationes turturum gementium*, etc.

[2] J'ai parlé ici de cet ouvrage, car j'aurai peut-être l'occasion une autre fois d'y faire des emprunts. Il sera alors connu de mes lecteurs, et je n'aurai plus à revenir sur ce sujet. C'est ainsi que je n'ai rien dit dans le présent travail d'un ou deux personnages qui y sont nommés, et dont j'avais déjà dit quelques mots dans mes *Extraits* d'Ibn Aby Ossaïbi'ah, publiés dans ce recueil.

Khalfah (édition de M. G. Fluegel, t. I, p. 401, n° 1131, et manuscrits de la Bibliothèque impériale); mais ce célèbre bibliographe se trompe en fixant, dans cet endroit, la date de la mort d'Assafady à l'année 749 de l'hégire. Il aurait pu lire dans ledit ouvrage des correspondances portant la date de l'année 756 de l'hégire, et d'un temps postérieur. Du reste, le même Hâdji Khalfah, en parlant de l'ouvrage d'Assafady intitulé : الوافى بالوفيات, et dont il est question tout au commencement de cet avant-propos, donne l'année 764 de l'hégire comme celle de la mort de ce savant biographe et littérateur. Il dit encore la même chose en citant un troisième écrit d'Assafady, qui porte pour titre : اعيان العصر واعوان النصر, ou « les notables du siècle et les auxiliaires de la victoire. » (Édition de M. G. Fluegel, t. I, p. 365, n° 973.) Or, cette date de l'an 764 de l'hégire est sans doute la véritable.

Enfin, je ne dois pas négliger de mentionner que, dans le Dictionnaire biographique d'Aboû'l Méhâcin, intitulé : *Almenhal Assâfi*, ou « l'abreuvoir limpide, etc.[1] » (ms. arabe de la Bibliothèque impériale, t. III), il existe une notice sur Assafady. L'an 696 de l'hégire (1297 de J. C.) y est donné comme la date de sa naissance, et l'an 764 de la même hégire (1363 de J. C.), comme celle de sa mort[2].

[1] Le titre entier de l'ouvrage est : المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى, et le nom complet de son auteur, Djamâl eddîn Aboû'l Méhâcin Yoûçuf ibn Taghri Berdi, ou Tangri Virdi. C'est le célèbre historien de l'Égypte, mort dans l'année 874 de l'hégire (1469 de J. C.). (Cf. Hâdji Khalfah, édition citée, t. VI, p. 224, n° 13302.)

[2] Voyez manuscrit de la Bibliothèque impériale, ancien fonds arabe, n° 749, fol. 54 et suivants.

1° ALKHASSÎB (الخصيب).

C'était un chrétien, un médecin de mérite, résidant à Basrah; il était très-habile dans son art et faisait des cures admirables. Voici ce que dit Mohammed, fils de Salâm Aldjoumahy[1] : « Le poëte de Basrah, Hacam, fils de Mohammed, fils de Konbour Almâziny, ou de la tribu de Mâzin[2], étant tombé malade, on lui amena le médecin Khassîb pour qu'il le traitât. Ce fut à cette occasion que Hacam composa les vers suivants : »

(3) ولقد قلت لاهلى إذ اتونى بخصيب
ليس والله خصيبٌ للذى بى بطبيب
انّما يعرف داى مَنْ به مثل الذى بى

TRADUCTION.

J'ai dit à ma famille, lorsqu'elle a conduit Khassîb auprès de moi :

« Par Dieu! Khassîb n'est pas le médecin qu'il faut pour ce que j'éprouve.

« Ma maladie ne peut être connue que par celui dont la situation est analogue à la mienne. »

[1] Le nom indique que ce personnage descendait des Bénoû Djoumah, branche de la tribu de Koraïch. Il a écrit une histoire des poëtes, divisés par classes, et intitulée: طبقات الشعرآء, ou « les Classes des poëtes. »

[2] C'était un des poëtes attachés aux Abbâcides. Il est mort l'an 208 de l'hégire (823 de J. C.).

[3] Ces distiques sont du mètre رمل.

Aldjoumahy raconte encore les faits ci-dessous rapportés : « Khassîb, le médecin, fit prendre une boisson médicamenteuse à Mohammed, fils du calife Aboû'l 'Abbâs, Assaffâh, et qui se trouvait alors à Basrah. Aussitôt après, Mohammed fut sérieusement malade dans cette ville. Il fut transporté à Bagdad, où il mourut. C'était dans les commencements de l'année 150 de l'hégire (février 767 de J. C.). L'on conçut des soupçons sur la conduite de Khassîb, qui fut mis en prison et y fut gardé jusqu'à sa mort. Lorsqu'il devint malade, il examina son urine, et dit : « Galien déclare que quiconque, étant affecté de cette « maladie, rend une pareille urine, ne peut vivre. » On lui fit observer que Galien s'est souvent trompé; à quoi Khassîb répondit : « Je n'ai jamais eu plus « besoin qu'à présent que Galien se soit trompé. » Il mourut en effet de sa maladie. »

2° KHALÎFAH, FILS DE YOÛNOS, OU JONAS (خليفة بن يونس).

Il était le petit-fils d'Aboû'l Kâcim, fils de Khalîfah. C'était le savant Sadîd eddîn Aboû'l Kâcim Alansâry Alkhazradjy Assa'dy Al'ibâdy Alcahhâl, ou l'Oculiste, plus connu sous le nom d'Ibn Aby Ossaïbi'ah. Ce personnage était le père de l'historien célèbre des médecins, de Mouaffik eddîn. Il est né au Caire, et a exercé d'abord sa profession dans cette ville, de même que son frère, le médecin Rachîd eddîd. Sadîd eddîn s'est beaucoup distingué dans la

connaissance des maladies de l'œil, et il s'est acquis à ce sujet une grande réputation. Il a été occupé plus tard dans l'hôpital appelé *Noûry* (ou fondé à Damas par Noûr eddîn, fils de Zengui); il a été employé aussi dans le château de Damas. Sadîd eddîn mourut l'année 649 de l'hégire (1251 de J. C.).

3° DÂNIÂL, OU DANIEL LE MÉDECIN (دانيال الطبيب).

'Obaïd Allah, fils de Djabrîl, ou Gabriel, dit[1] : « Daniel était d'une constitution faible, ses membres étaient courts et difformes. Mo'izz addaoulah[2] l'ayant attaché à son service, entra un jour auprès de ce médecin et lui dit : « Ô Daniel! est-ce que vous autres « médecins ne prétendez pas que les coings consti- « pent, lorsqu'on les mange avant le repas, et qu'ils « relâchent, lorsqu'on les mange après le repas? » Daniel répondit : « Oui, certes. » Mo'izz addaoulah reprit : « Pour ma part, quand je les mange après le « repas, ils me resserrent. » Daniel fit : « Cela n'est « pas dans la nature de l'homme. » Alors Mo'izz addaoulah le frappa sur la poitrine avec son poing, en disant : « Lève-toi, apprends les manières qu'il faut

[1] Aboû Sa'îd 'Obaïd Allah, fils de Djabrîl, est auteur de plusieurs livres qui traitent de médecine, et aussi d'un ouvrage sur la biographie des médecins. Il mourut l'an 450 de l'hégire (1058 de J. C.). On peut voir sa notice dans le chapitre huitième d'Ibn Aby Ossaïbi'ah (ms. n° 673, fol. 85 r.). (Cf. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, p. 18.)

[2] Il s'agit ici d'Ahmed, fils de Boûïeh, le puissant prince Bouide, mort l'an 356 de l'hégire (967 de J. C.).

« observer lorsqu'on sert les rois, et reviens plus « tard. » Daniel sortit de chez Mo'izz addaoulah, il cracha le sang, de sorte qu'il en mourut[1]. »

'Obaïd Allah ajoute : « C'est encore ici une erreur des savants ; car l'effet relâchant qu'ils attribuent aux coings, pris après les aliments, n'a lieu que chez les hommes dont l'estomac est débile. Ce viscère ne pouvant point dans ce cas repousser les matières qu'il renferme, il arrive que le coing le fortifie et l'aide à s'en débarrasser. Par conséquent, le ventre se relâche et s'ouvre. J'ai même connu une personne qui, lorsqu'elle voulait vomir, buvait de préférence à toute autre chose, soit du sirop, soit de l'oxymel de coings. Elle vomissait ainsi toutes les fois que cela lui convenait. »

4° DÂOUD, OU DAVID, FILS DE DAÏLEM (داود بن ديلم).

C'était un des médecins les plus distingués de Bagdad, et les plus renommés pour leurs belles cures. Il était employé chez le calife Almo'tadhid Billâh, et le servait. On voyait en ce temps-là les rescrits, ou édits de Mo'tadhid sortir avec l'écriture de Dâoud, fils de Daïlem, tant était élevée la place qu'il occupait auprès de ce souverain. Dâoud allait et venait souvent dans les palais impériaux ; il recevait d'Almo'tadhid Billâh de grands bienfaits et des grâces nombreuses. Il mourut l'an 329 de l'hégire (941 de J. C.)

[1] Ceci se passait également dans l'année 356 de l'hégire (967 de J. C.).

5° DÂOUD, FILS D'ALY (داود بن علي).

Il était le petit-fils de Dâoud, fils d'Almobârec; c'était le savant illustre, le cheïkh Sadîd eddîn Aboû Mansoûr, fils du cheïk Sadîd eddîn. On prétend aussi que son nom était 'Abd Allah. Dâoud a étudié la médecine sous son père et sous Aboû Nasr 'Adnân, fils d'Al'aïn Zarby[1]. Il a suivi à Alexandrie les leçons d'Aboû Thâhir Ismâ'îl, fils d'Aouf; il est devenu le chef des médecins au Caire, dont il a servi les rois. Dâoud a amassé des richesses énormes, il a eu de nombreux disciples, et on lui a généralement appliqué le surnom, ou titre honorifique de son père, qui était Sadîd eddîn, ou « le bien dirigé en religion. » Le sien propre était celui de Cheref eddîn, ou « la noblesse de la religion ». Il a été le médecin d'Al-'âdhid[2] et de quelques-uns de ses prédécesseurs; il a possédé une haute dignité et une grande influence. Nafîs eddîn, fils de Zobaïr, cheïkh des médecins[3],

[1] Le manuscrit porte عدلان, 'Adlân, et عين زربي, 'Aïn Zarby, sans l'article. Ce personnage, originaire d'Anazarbe, en Cilicie, comme son nom l'indique, était en même temps médecin, philosophe, astronome et poëte. Il a écrit sur la médecine, et il mourut l'an 548 de l'hégire (1153 de J. C.). On le trouve mentionné dans le chapitre quatorzième d'Ibn Aby Ossaïbi'ah (ms. n° 673, fol. 219 v). (Cf. Wüstenfeld, ouvrage cité, p. 95.)

[2] Il est ici question d'Al'âdhid Lidînillâh, dernier calife de la race des Fâthimites en Égypte, mort dans l'année 567 de l'hégire (1171 de J. C.).

[3] On trouve quelques détails sur ce personnage dans le chapitre quatorzième d'Ibn Aby Ossaïbi'ah (ms. n° 673, fol. 222 v.). Il était né l'an 555 ou 556 de l'hégire (1160 ou 1161 de J. C.); il était médecin habile, chirurgien, et surtout oculiste.

a étudié sous sa direction. Dâoud a reçu de la cour, en une seule journée, la somme de trente mille ducats. Il a pratiqué la circoncision sur les deux fils d'Alhâfizh Lidînillâh[1], et dans cette circonstance, il a été gratifié d'environ cinquante mille ducats, en or. Salâh eddîn, ou Saladin, l'honora beaucoup, et il eut toute confiance en lui pour ce qui concernait la médecine. Dâoud mourut l'année 591 de l'hégire (1195 de J. C.).

6° DÂOUD, FILS D'ABOÛ'L MOUNA (داود بن ابى المُنَى).

Son surnom était Aboû Soleïmân; il était chrétien de religion, et demeurait au Caire du temps des califes Fâthimites. C'était un médecin qui jouissait d'une grande faveur auprès de ces souverains, et il était originaire de Jérusalem. Dâoud avait aussi des connaissances en astronomie (ou plutôt en astrologie), et il possédait cinq fils. Lorsque le roi *Mâri*, ou Amauri[2], arriva en Égypte, il demanda au calife ce médecin, et l'emmena à Jérusalem, ainsi que ses enfants. Le roi Amauri eut un fils atteint de l'éléphantiasis, ou de la lèpre. Dâoud composa pour lui la thériaque, appelée *fâroûk*, qui en est une excel-

[1] وطهّر ابنى الحافظ لدين الله. Le verbe طهّر, dont la signification est de «purifier, sanctifier, etc.», a ici, sans doute, le sens de «circoncire».

[2] C'est ici Amauri Ier, qui, étant âgé de vingt-sept ans, succéda dans l'année 1162 à son frère Baudouin III, roi de Jérusalem. On sait qu'il était un prince courageux, mais cruel et avare. Il mourut l'an 1173 de J. C.

lente espèce, puis se voua entièrement au culte de Dieu, et se fit moine chrétien. Il laissa son fils aîné, nommé Almouhaddhab Aboû Sa'îd, comme son successeur, ou vicaire, sur sa maison et sur ses autres fils, les frères d'Almouhaddhab.

Il arriva que le roi des Francs, ou des Latins, fit prisonnier le jurisconsulte 'Îça, qui ensuite tomba malade. Le roi le fit visiter par Mouhaddhab, qui, le voyant dans une basse-fosse et chargé de chaînes, retourna vers le roi, et lui dit : « Ce captif est un homme riche, habitué à bien vivre, et quand même je lui ferais boire l'eau de la vie, ou de la fontaine de Jouvence[1], tandis qu'il se trouve dans l'état où il est, cela ne lui servirait à rien. » Le roi répondit : « Que faire? » Mouhaddhab reprit : « Laisse-le sortir de cette basse-fosse, brise ses chaînes et honore-le; il n'a besoin d'aucun autre traitement. » — « Nous craignons qu'il ne prenne la fuite, et sa rançon doit être importante. » — « Confie-le-moi, et je m'en déclare responsable. » — « Fais-le donc quitter son cachot, et lorsqu'il déboursera sa rançon, tu auras pour ta part mille ducats. » Mouhaddhab se rendit auprès du légiste 'Îça et le fit sortir de la basse-fosse. 'Îça demeura dans la maison de Mouhaddhab, à ses ordres, et en quelque sorte à son service. Quand le prix pour sa délivrance fut parvenu à Jérusalem, le roi fit donner à Mouhaddhab Aboû Sa'îd mille ducats, et ce dernier fit cadeau de cette somme au ju-

[1] ولو سقيته ماء الحياة.

risconsulte 'Îça, qui la prit et se dirigea vers le roi Nâcir [1].

Or, le savant Dâoud Aboû Soleïmân avait connu, au moyen de la science astrologique, que Saladin s'emparerait de Jérusalem, telle année, tel jour, et qu'il y entrerait par la porte dite de la Miséricorde. Aboû Soleïmân appela son fils, nommé Alfâris Aboû'l Khaïr ibn Soleïmân, et lui dit : « Va trouver Saladin, annonce-lui cette nouvelle, et félicite-le sur cela ». Aboû'l Khaïr avait été élevé avec le fils du roi, celui-là même qui était affecté de l'éléphantiasis [2], et il portait un costume militaire. Il se rendit auprès du roi Nâcir, recevant partout les congratulations du public; c'était dans l'année 580 de l'hégire (1184 de J. C.). Alfâris alla d'abord trouver le jurisconsulte 'Îça, qui se réjouit beaucoup de son arrivée et qui l'accompagna chez le sultan. Lorsque Saladin fut informé de la bonne nouvelle que lui faisait annoncer le père d'Alfâris, il devint tout joyeux, et fit à celui-ci un présent considérable, en lui disant : « Quand Dieu permettra que s'accomplisse ce que tu me prédis, mets ce drapeau jaune et cette flèche au-dessus de ta maison; toute la rue qui la renferme sera épargnée et mise sous la protection de ta demeure. »

[1] الملك الناصر, ou « le roi défenseur ». Tel est le titre du fameux sultan Saladin.

[2] Ce fils d'Amauri Ier naquit l'an 1160, et il devint à son tour roi de Jérusalem dans l'année 1173, après la mort de son père. Il s'appelait Baudouin IV, dit le Lépreux.

Le moment étant arrivé[1], tout ce que Dâoud Aboû Soleïmân avait pronostiqué se vérifia. Le légiste 'Îça entra dans la maison qui appartenait à ce savant médecin, il y resta, afin de la garantir de toute attaque et de toute violence, ainsi que la rue entière. De tous les habitants de Jérusalem, il ne se sauva personne, soit de la mort, soit de la captivité, soit du rachat, si ce n'est la famille du docteur ci-dessus mentionné. Le sultan Saladin donna aux fils de Dâoud Aboû Soleïmân le double de ce qu'ils recevaient des Latins. Il écrivit des lettres dans ses différentes provinces, continentales et maritimes, pour que les fils de Dâoud fussent exemptés de tous les droits et de toutes les charges imposés aux chrétiens; en effet, ils en furent dispensés. Saladin fit venir en sa présence le savant Aboû Soleïmân, il se leva à son approche, alla à sa rencontre, et lui dit : « Tu es un cheïkh béni, nous avons reçu ta prédiction, et tout ce que tu as annoncé est arrivé. Or, dis-moi ce que tu désires. » Aboû Soleïmân répondit : « Protége mes enfants. » En conséquence, Saladin se chargea des fils de ce médecin, et il en eut un très-grand soin. Plus tard, il les confia à 'Âdil[2], en lui recommandant de les distinguer et de les honorer.

7° DAÏLEM ABOÛ DÂOUD (ديلم ابو داود).

Nous avons déjà fait mention de son fils[3]. Daï-

[1] Ce fut dans l'année 583 de l'hégire (1187 de J. C.).

[2] C'est le frère de Saladin. Son titre était en effet celui de الملك العادل *Almalic Al'âdil*, c'est-à-dire « le roi juste et équitable ».

[3] Voir plus haut, 4°, p. 399.

lem était un des médecins renommés de Bagdad. Il allait et venait souvent, ou avait ses entrées chez Hacam ibn Mohalled, ministre de Mo'tamid [1], qu'il servait. Le calife désira d'être saigné, et dit à Hacam ibn Mohalled : « Écris les noms de tous les médecins qui sont attachés à notre personne, afin que nous ordonnions qu'ils soient gratifiés d'une somme d'argent, chacun d'eux suivant son mérite. » Le ministre en dressa la liste, en y introduisant le nom de notre Daïlem Aboû Dâoud. Mo'tamid écrivit au-dessous de cette liste les dons qu'il faisait à chacun des personnages qui y étaient désignés.

Daïlem dit : « J'étais assis dans ma demeure, lorsqu'un messager de la trésorerie entra, portant une bourse qui contenait mille ducats. Il me la remit et s'en retourna. Je ne savais pas à quelle occasion je recevais cette somme d'argent. Par conséquent, je m'empressai de monter à cheval pour me rendre chez Ibn Mohalled, que j'informai de ce fait. » Le ministre raconta à Daïlem ce qui s'était passé entre le sultan et lui, puis ajouta : « Or, j'ai introduit ton nom parmi les autres noms, et ta part a été de la somme de mille ducats. »

8° ARRACHÎD ABOÛ SA'ÎD (الرشيد ابو سعيد).

C'est Ibn Almouaffak Ya'koûb, médecin chrétien de Jérusalem, un des docteurs les plus notables et

[1] C'est le calife Abbâcide *Almo'tamid 'Ala Allâh*, ou « celui qui se confie à Dieu ». Il mourut l'an 279 de l'hégire (892 de J. C.).

un des médecins savants les plus célèbres. Il étudia la grammaire sous Taky eddîn Khaz'al, et la médecine sous le savant Rachîd eddîn 'Aly, fils de Khalîfah, fils d'Aboû Ossaïbi'ah, qui était l'oncle de l'historien des médecins. Il fut occupé près d'Almouhaddhab [1], et servit Alcâmil [2] au Caire. Plus tard, il fut aussi attaché au fils de ce dernier, Assâlih Ayyoûb [3]. Lorsque Sâlih fut atteint d'une plaie gangréneuse à la cuisse, tandis qu'il se trouvait à Damas, il fut traité par Rachîd Aboû Khalîfah. La maladie ayant traîné en longueur, Sâlih fit venir Rachîd ibn Almouaffak, auquel il se plaignit de son état, et fit connaître ses souffrances. Il existait entre ce médecin et Aboû Khalîfah un sentiment de rivalité et d'envie, de sorte qu'Ibn Almouaffak dit qu'Aboû Khalîfah s'était trompé dans le traitement. Alors le sultan regarda Aboû Khalîfah d'un œil courroucé;

[1] C'est probablement le personnage dont il a été parlé ci-dessus, p. 402, et qui a été un médecin de beaucoup de mérite. Ibn Aby Ossaïbi'ah le mentionne vers la fin du chapitre quatorzième de son ouvrage (ms. 673, fol. 222 v° et 223 r°). Il l'appelle : الشيخ مُهذّب الدين ابو سعيد بن ابي سليمان نصرانيّ من اهل القدس فاضل في صناعة الطبّ. Il ajoute que ce médecin a été attaché au service de Saladin, puis à celui d'Almalic Al'âdil; qu'il se rendit de Damas en Égypte, et y resta jusqu'à sa mort, qui eut lieu dans l'année 613 de l'hégire (1216 de J. C.).

[2] Il s'agit de الملك الكامل, ou « le roi parfait », mort l'an 635 de l'hégire (1238 de J. C.). Ce roi d'Égypte était le fils d'Almalic Al'âdil Aboû Becr.

[3] Son titre était الملك الصالح, c'est-à-dire « le roi pieux et vertueux ». Il mourut l'an 647 de l'hégire (1249 de J. C.).

celui-ci se leva et sortit. Dans cette même séance, Ibn Almouaffak fut frappé d'une attaque d'hémiplégie, il tomba à la renverse devant le souverain, qui ordonna de le transporter dans sa maison. Il resta malade pendant quatre jours, puis il mourut. C'était dans l'année 645 de l'hégire (1247 de J. C.).

Rachîd Aboû Sa'îd est l'auteur des deux ouvrages suivants : 1° *Le Livre des sources de la médecine.* Il renferme des traitements choisis, exposés d'une manière succincte, et c'est un des meilleurs ouvrages; 2° *Des Scolies, ou Notes sur le contenant*[1] *en médecine.*

L'on prétend aussi que Rachîd Aboû Sa'îd mourut dans l'année 644 de l'hégire (1246 de J. C.), et cette opinion est fondée.

9° RIDHOUÂN, FILS DE MOHAMMED (رضوان بن محمّد).

Il était le petit-fils d'Aly, fils de Roustem, le Khorâçânien; son titre était Fakhr eddîn, ou « la gloire de la religion »; il était aussi nommé *Ibn Assâ'âty,* ou « le fils de l'horloger ». Le lieu de sa naissance, comme celui de son éducation, était Damas. Son père, Mohammed, était du Khorâçân; mais il émigra en Syrie, et demeura à Damas jusqu'au moment de sa mort. Le père de Fakhr eddîn était sans pareil dans l'art de l'horlogerie et dans les connaissances astrologiques. C'est lui qui a fabriqué les horloges qui se trouvent à la porte de la mosquée cathédrale des Bénoû

[1] الحاوى, *alhâoui*, ou « ce qui comprend, qui contient, etc. » Tel est le titre d'un des ouvrages de Rhases.

Omayyah, à Damas[1]. Il les plaça sous le règne du juste Noûreddîn Mahmoûd[2], duquel il reçut de nombreux bienfaits, ainsi que des appointements réguliers pour l'entretien de ces horloges. Quand Mohammed mourut, il laissa deux enfants, dont l'un était Béhâ eddîn Aboû'l Haçan 'Aly, fils d'Assâ'âty, le poëte, que nous mentionnerons, s'il plaît au Dieu Très-Haut, dans la lettre *'Aïn*[3]; l'autre était Fakhr eddîn Ridhouân, dont nous traitons ici.

Fakhr eddîn était un médecin accompli; il excellait dans la médecine et dans la littérature. Il étudia les sciences médicales sous Radhy eddîn Arrabby[4], à qui il resta attaché pendant un certain temps. Il était plein d'intelligence et d'esprit; il faisait bien tout ce qu'il entreprenait, et avait un grand zèle pour la science. Ridhouân étudia aussi sous Fakhr eddîn Almâridîny[5], lorsque ce savant arriva à Damas. Ce

[1] بباب الجامع الأُمَوِىّ.

[2] Mort dans l'année 569 de l'hégire (1174 de J. C.).

[3] Initiale du nom propre 'Aly, indiquée en français, ainsi que dans toutes les autres langues européennes, par une apostrophe, à défaut du son ou de l'articulation correspondante.

[4] Ce médecin célèbre, originaire de la ville de Rahbah, ou *Rahbat Mâlic ibn Thaouk*, en Mésopotamie, et établi à Damas, mourut dans le commencement de l'année 631 de l'hégire (octobre 1233 de J. C.). Il laissa trois fils, dont deux ont aussi exercé la médecine. Ibn Aby Ossaïbi'ah parle de ce personnage dans le chapitre quinzième (ms. n° 673, fol. 244 r. à 245 r.). (Cf. Wüstenfeld, ouvrage cité, p. 127 à 128.)

[5] C'était un médecin d'un grand mérite; il mourut à la fin de l'an 594 de l'hégire (1198 de J. C.). Ibn Aby Ossaïbi'ah donne sa notice biographique dans le chapitre dixième de son ouvrage (ms. n° 673, fol. 154 v. à 155 r.). (Cf. Wüstenfeld, ouvrage cité, p. 104.)

fils de l'horloger, Fakhr eddîn, était un calligraphe distingué, et il écrivait le *mansoûb* [1]. Il était instruit dans la logique, aussi bien que dans les belles-lettres. Ridhouân étudia celles-ci à Damas, sous Tâdj eddîn Alkindy [2]. Il servit Almalic Alfâïz [3], fils d'Almalic Al'âdil Aboû Becr, et fut aussi son vizir, ou ministre. Il servit également Almalic Almo'azzham [4], fils d'Almalic Al'âdil, comme médecin et ministre; il fut de plus son commensal. Ce docte médecin savait jouer du luth; il aimait passionnément les doctrines médicales et les écrits du cheïkh Ibn Sîna, ou Avicenne, et il mourut à Damas de la maladie appelée *ictère*, ou jaunisse.

[1] وكان ابن الساعاتيّ فخر الدين جيّد الكتابة كتب المنسوب. Par *almansoûb*, ou *alkhatth almansoûb*, mots dont le sens littéral est «l'écriture attribuée, etc.», je pense que l'on doit entendre, en cet endroit, les firmans, ou lettres patentes du souverain.

[2] C'est le célèbre littérateur, grammairien, lecteur du Korân, ou professeur de lecture korânique, né à Bagdad l'année 520 de l'hégire (1126 de J. C.), et mort à Damas l'an 613 de l'hégire (1217 de J. C.). Notre auteur, Assafady, donne plus loin une intéressante notice sur ce personnage, sous le nom de Zaïd, fils d'Alhacam, etc. L'on peut, du reste, lire la biographie de Tâdj eddîn Alkindy, dans l'ouvrage d'Ibn Khallicân, édition de M. de Slane, p. 279 à 281 du texte arabe, et t. I, p. 546 et suivantes de la traduction anglaise.

[3] الملك الفائز, ou «le roi qui réussit, le roi victorieux». Son nom propre était Ya'koûb, ou Jacob. (Cf. Aboû'l Faradj, *Historia Dynastiarum*, édition Pococke, p. 440 du texte arabe, et p. 288 de la traduction latine; Ibn Alathîr, *Chronicon*, texte arabe, publié par M. C. J. Tornberg, t. XII, p. 231.)

[4] الملك المعظّم, ou «le roi vénéré»; il régna à Damas, où il mourut l'an 624 de l'hégire (1227 de J. C.).

Ibn Assâ'âty a laissé les ouvrages suivants : 1° Le complément du Livre sur la colique, ou les douleurs d'entrailles, du *raïs*, ou chef[1]; 2° les notes marginales sur la Kânoûn[2]; 3° un choix de poésies, etc.

Voici deux de ses distiques :

يحسدني قومي على صنعتي لأنني بينهم فارس[3]

سهرت في ليلي فاستنعسوا لا يستوي الناعس والدارس

TRADUCTION.

Mes concitoyens éprouvent un sentiment d'envie pour moi, à cause de ma profession; car je suis un lion parmi eux.

J'ai veillé les nuits, tandis qu'ils se sont livrés au sommeil. Il n'y a pas en effet d'égalité entre celui qui dort et celui qui étudie.

10° ASSADÎD ADDIMIÂTHY, OU SADÎD DE DAMIETTE (السديد الدمياطي).

C'était un médecin israélite, que j'ai vu beaucoup au Caire, et aux cures duquel j'ai souvent assisté. Il était rempli de mérite, il avait des connaissances en géométrie, en arithmétique, en physique, etc.; il se rappelait bien les opinions et les écrits des médecins. La thérapeutique de Sadîd réussissait à mer-

[1] C'est ainsi que l'on désignait souvent Avicenne. Le titre arabe de l'ouvrage est : تكميل كتاب القولنج للرئيس.

[2] *Canon*, ou règle; personne n'ignore que c'est là le titre du principal ouvrage du célèbre Avicenne.

[3] Ces vers sont du mètre سريع.

veille; il était en cela très-heureux, et personne dans son siècle ne l'égalait sous ce rapport. Il a étudié sous le cheïkh 'Alâ eddîn, fils d'Annafîs [1], il a été présent à ses discussions avec le juge Djamâl eddîn ibn Ouâcil [2], et m'a raconté des choses qu'il avait évidemment apprises dans ces occasions, du cheïkh 'Alâ eddîn. Sadîd a été un des médecins du sultan Almalic Annâcir Mohammed [3]; il était rare que le *raïs*, ou chef, Djamâl eddîn Ibrâhîm, entrât dans les palais de ce sultan, sans que Sadîd fût avec lui. Ce médecin, Sadîd, portait le cou incliné; il vécut très-vieux et mourut, à ce que je crois, dans l'année 743 de l'hégire (1342 de J. C.).

11° SA'ÎD, FILS D'ABOÛ'L HAÇAN (سعيد بن ابى الحسن).

Ce médecin était le petit-fils d'Îça; son surnom était Aboû Nasr, et il comptait parmi les docteurs

[1] Médecin très-célèbre et auteur de plusieurs livres estimés. Il mourut dans l'année 696 de l'hégire (1297 de J. C.), ou peut-être quelques années auparavant. (Cf. Wüstenfeld, ouvrage cité, p. 146 à 147.)

[2] C'est l'auteur de plusieurs ouvrages historiques et autres, fort estimés. Il est cité assez souvent par Aboû'l Fédâ, qui en fait beaucoup d'éloges. Ils ont eu des rapports ensemble à Hamâh, et Aboû'l Fédâ confesse d'avoir appris de lui bien des choses. Son nom entier était Mohammed, fils de Sâlim, ibn Ouâcil Djamâl eddîn, et il mourut l'an 697 de l'hégire (1298 de J. C.). (Cf. Aboû'l Fédâ, *Annales muslemici*, édition de Reiske et Adler, *passim*, et notamment, tom. I, p. 441 à 459; tom. IV, p. 555 à 557, et tom. V, p. 144 à 151.)

[3] C'est le fils de Kalâoûn; ce sultan mamloûc d'Égypte mourut vers la fin de l'an 741 de l'hégire (1341 de J. C.).

les plus distingués. L'imâm Nâcir[1] tomba gravement malade de la pierre dans la vessie, l'année 598 de l'hégire (1202 de J. C.). Son médecin, Aboû'l Khaïr[2], ayant conseillé l'opération, l'on fit venir le chirurgien pour faire la section dans le pénis (ou plutôt l'urètre) du malade[3]. L'opérateur dit : « Il n'y a pas dans tout le pays le pareil de mon maître Aboû Nasr, le chrétien. » Par conséquent, on le fit venir aussi, et il déclara qu'il n'y avait nul besoin d'opérer. Il se mit à amollir les parties avec des onctions et un traitement doux, de sorte que le troisième jour le calcul urinaire sortit. On prétend qu'il pesait cinq *mithkâl*[4], et qu'il était plus volumineux qu'un noyau d'olive.

Lorsque Nâcir se rendit au bain, il commanda qu'Aboû Nasr entrât avec lui à l'hôtel de la monnaie, et qu'il emportât tout l'or dont il pourrait se charger. En outre de cela, les deux fils du calife lui donnèrent deux mille ducats. Nadjâh, l'échanson; Nâcir eddîn ibn Mahdy, le ministre, et la mère du calife lui firent ensemble un présent de trois mille ducats. Les commandants et le public firent aussi à Aboû Nasr, dans cette circonstance, de riches cadeaux. Le calife Nâcir le gratifia d'un don magni-

[1] Il s'agit ici du calife de Bagdad, Annâcir Lidînillâh, mort dans l'année 622 de l'hégire (1225 de J. C.).

[2] Mort dans l'année 608 de l'hégire (1211 de J. C.). Il était un médecin célèbre de Bagdad. (Cf. Aboû'l Faradj, *Historia Dynastiarum*, édition citée, p. 453 du texte arabe, et p. 296 de la version latine; Wüstenfeld, ouvrage cité, p. 117.)

[3] فاحضر الجرّاحَ ليشقّ ذكره ،

[4] Environ sept drachmes, ou gros (26 grammes).

fique, et lui assigna un traitement annuel considérable. Ce médecin soigna Nâcir plusieurs autres fois, et il le guérit. Chaque fois il recevait beaucoup d'or et des robes d'honneur.

Aboû Nasr a composé un ouvrage médical, intitulé : *Livre de l'impromptu, ou improvisé, sous forme de demandes et de réponses*[1].

12° SA'ÎD, FILS D'ABD ARRAHMÂN (سعيد بن عبد الرحمان).

C'était le petit-fils d'Ahmed, fils de Mohammed, *Ibn 'Abd Rabbihi,* ou « le fils du serviteur de son maître. » Il était par conséquent de la famille du célèbre littérateur Ibn 'Abd Rabbihi[2] ; celui-ci fut son oncle paternel. Sa'îd était un médecin de mérite, ainsi qu'un excellent poëte. En médecine, il était fort instruit sur les doctrines et sur les méthodes des anciens. Son système à lui, dans le traitement des fièvres, consistait à employer un mélange de substances froides ou réfrigérantes. Il agissait en cela d'une manière admirable, et avec beaucoup de succès. Cependant, il n'a servi aucun roi en qualité de médecin. Sa'îd brillait dans le pronostic médical, dans la connaissance des changements atmosphériques,

[1] كتاب الاقتضاب على طريق المسألة والجواب ،

[2] Cet illustre personnage était de Cordoue; il naquit l'an 246 de l'hégire (860 de J. C.), et il mourut l'année 328 de l'hégire (940 de J. C.). (Cf. Ibn Khallicân, édition citée, p. 46 à 47 du texte arabe, et t. I, p. 92 et suivantes de la version anglaise.)

du souffle des vents, des mouvements des étoiles et des astres.

Ibn Djoldjol[1] dit : « Voici ce que m'a appris, sur le médecin Sa'îd, le jurisconsulte Soleïmân, fils d'Ayyoûb, ou Job, qui s'est exprimé en ces termes : « Je tombai malade de la fièvre, qui me dura un « temps très-long et qui me conduisit au bord du « tombeau. Sur ces entrefaites, Sa'îd rencontra un « jour mon père, pendant que celui-ci se rendait « chez le gouverneur de la ville (de Cordoue), Ah- « med, fils d'Îça. Ce médecin s'approcha de mon « père, lui fit les politesses et les salutations qu'il lui « devait, lui demanda des nouvelles de ma maladie, « et s'informa du traitement que l'on suivait. Il dé- « sapprouva fort, il blâma hautement cette manière « de traiter ma fièvre, et envoya chez mon père dix- « huit de ces grains arrondis, ou pilules, en lui re- « commandant de m'en faire prendre une tous les « jours. Or, avant qu'elles fussent finies, la fièvre « me quitta, et je guéris parfaitement. »

Sa'îd, fils d'Abd Arrahmân, est l'auteur des ouvrages qui suivent : 1° Le livre des antidotes; 2° des notes sur quelques observations, ou expériences médicales; 3° un poëme sur la médecine, dans le mètre

[1] Célèbre médecin de Cordoue, qui vivait encore l'année 372 de l'hégire (982 de J. C.), date d'un de ses ouvrages. Assafady, notre auteur, qui donne plus loin la notice d'Ibn Djoldjol sous le nom de Soleïmân, fils de Hassân, dit que ce personnage mourut sur la fin du IVe siècle de l'hégire (vers l'an 1008 de J. C.) : وتوفّى ابن جلجل في حدود الثلاث مائة.

dit *radjez;* 4° d'autres poésies, dont voici un échantillon[1] :

(2) لمّا عدمتُ مُؤاسيًا وجليسًا
نادمتُ بقراطا وجالينوسًا
وجعلتُ كُتْبَهما شفآءَ تفرُّدى
وهُما الشفآءُ لكلّ جُرْحٍ يُؤْسًا

TRADUCTION.

Lorsque je suis privé de quelqu'un qui me console et me tienne compagnie, je deviens le commensal, ou l'associé d'Hippocrate et de Galien.

Je me sers de leurs œuvres comme moyen curatif de mon isolement. Ces deux personnages, en effet, savent guérir toutes les blessures.

Ces deux distiques étant parvenus à l'oncle de leur auteur, Ahmed ibn 'Abd Rabbihi, il y répondit par des vers, dont voici quelques-uns :

(3) أَلغيتَ بقراطًا وجالينوسًا
لا يُثْكِلانِ ويُرْزآنِ جليسًا

[1] وله كتاب الانقرابا ذين وتعاليق مُجرَّبات فى الطبّ وأُرْجُوزة فى الطبّ ومن شعره الخ

[2] Ces vers sont du mètre كامل.

[3] Ces vers sont sur le même mètre et ont la même rime que les précédents. Ceux-ci avaient été adressés par Sa'îd à son oncle, pour se plaindre que ce dernier ne fût pas allé lui rendre visite, lors d'une indisposition qu'il eut.

فجعلتَهم دون الاقارب حبّةً
ورضيتَ منهم صاحبًا وانيسًا
واظنّ بخلك لا يُرَى لك تاركًا
حتّى تُنادم بعدهم إبليسًا

TRADUCTION.

Tu as trouvé qu'Hippocrate et Galien sont une bonne société, et qu'ils sont utiles à leur compagnon.

Or, tu les as affectionnés à l'exclusion de ta parenté, te contentant de les avoir, eux deux, pour amis et pour familiers.

Je pense que l'on ne verra jamais ton avarice te quitter; de sorte que, plus tard et après eux, tu seras le commensal du diable.

Voici des vers composés par Sa'îd, fils d'Abd Arrahmân sur la fin de ses jours, tandis qu'il se tenait à l'écart des rois :

أَمِنْ بعد غَوْصى فى علوم الحقآئقِ [1]
وطول انبساطى فى مذاهب خالقِى
وفى حين اشرافى على مَلَكُوته
أُرَى طالبًا رزقًا الى غير رازقِ
وايّام عمر المرء مُتْعةَ ساعةٍ
تُحيّى خيالًا مثل لَمْحة بارقِ

[1] Ces vers sont du mètre طويل.

وقد أَذِنتْ نفسى بتقويض رَحْلها
واسرع فى سوق الى الموت سآئقى
وانّى وإنْ اوغلتُ او سرتُ هاربًا
من الموت فى الآفاق والموت لاحقى

TRADUCTION.

Est-ce qu'après m'être profondément plongé dans les sciences des vérités, et m'être arrêté longtemps sur les doctrines de mon Créateur;

Est-ce au moment où je suis près de me rendre dans son royaume éternel (ou dans le monde des esprits), que l'on me verra demander mes moyens de subsistance à tout autre qu'à mon dispensateur de la nourriture journalière?

La durée de la vie de l'homme, ce n'est, à vrai dire, que l'avantage d'une heure. C'est un fantôme qui passe[1], à l'exemple de la splendeur de l'éclair.

Mon âme connaît bien déjà que sa demeure est ruinée. Celui qui me mène, me pousse avec beaucoup de hâte vers le trépas.

Certes, quand même je me cacherais, ou je fuirais la mort, en parcourant les différentes régions de la terre, toujours la mort m'atteindrait.

13° SOLEÏMÂN, FILS DE DÂOUD (سليمان بن داود).

Il était le petit-fils de Soleïmân, il s'appelait Amîn eddîn ou « le gardien fidèle de la religion », Soleïmân, chef des médecins à Damas, et était extrêmement heureux dans les cures qu'il entreprenait. Quand le juge Djalâl eddîn Alkazouîny se rendit au

[1] Littéralement : Elle fait vivre un fantôme, etc.

Caire et y exerça les fonctions de grand juge [1], il trouva le sultan [2] rempli de sollicitude pour la guérison du juge 'Alâ eddîn ibn Alathîr, qui était affecté d'hémiplégie. Djalâl eddîn dit au souverain : « Ô maître ! Amîn eddîn Soleïmân, médecin à Damas, a soigné mon fils 'Abd Allah, qui était affligé de cette même maladie, et qui en est guéri parfaitement. » Par conséquent, le souverain fit venir Amîn eddîn au Caire. Ce médecin traita 'Alâ eddîn ibn Alathîr; mais sa cure ne réussit pas très-bien, car le malade voulut trop agir suivant sa propre volonté et son caprice.

Je visitai avec Amîn eddîn les reliques du Prophète (Mahomet), qui se trouvent dans le couvent du *Sâhib*, ou vizir, Tâdj eddîn ibn Hinnâ, dans le *Ma'choûk* [3] et aux environs du Caire [4]. Ensuite ce

[1] Voyez, sur ce Djalâl eddîn, les *Voyages d'Ibn Batoûtah*, texte arabe publié et traduit par C. Defrémery et le Dr B. R. Sanguinetti, *passim*, et notamment t. I, p. 210.

[2] C'était Almalic Annâcir, Mohammed, fils de Kalâoûn.

[3] C'est-à-dire : « l'amant, ou l'objet aimé »; ce ne peut être que le nom donné à quelque localité, près du Caire. Il existe ailleurs d'autres endroits qui sont ainsi appelés.

[4] Le couvent dont il est ici question était situé dans le lieu nommé دير الطين *Deïr atthîn*; ce qui veut dire : « le monastère de la terre sigillée, ou de l'argile ». — « C'est, dit Ibn Batoûtah, un couvent considérable, que Tâdj eddîn ibn Hinnâ a bâti pour y déposer de nobles ornements et d'illustres reliques, à savoir : un fragment de l'écuelle du Prophète, l'aiguille avec laquelle il s'appliquait le collyre, l'alène qui lui servait à coudre ses sandales, et le Korân du prince des croyants, 'Aly, fils d'Aboû Thâlib, écrit par lui-même. On dit que le vizir acheta les illustres reliques du Prophète que nous avons indiquées, pour la somme de cent mille drachmes (en-

médecin retourna à Damas, et c'était dans l'année 729 de l'hégire (1329 de J. C.). Il passait en conversation une partie de la nuit chez le vizir Chams eddîn, et, en sa présence, il jouait aux échecs toutes les nuits. Il l'accompagnait aussi dans ses parties de plaisir, etc. Amîn eddîn est mort dans l'année 732 de l'hégire (1332 de J. C.).

14° CHABÎB, FILS DE HAMDÂN (شبيب بن حمدان).

C'était le petit-fils de Chabîb, fils de Hamdân, fils de Chabîb, fils de Mahmoûd; c'était l'excellent littérateur, le médecin, l'oculiste, le poëte, connu sous le nom de Taky eddîn Aboû 'Abd Arrahmân. Il demeurait au Caire, et il était le frère du cheïkh Nadjm eddîn, supérieur des Hanbalites dans cette ville. Chabîb naquit peu de temps après l'an 620 de l'hégire, et il mourut dans le cours de l'année 695 de la même hégire [1]. Il a suivi les leçons d'Ibn Roûzbah; il a écrit sous sa dictée sur les anciens et sur le Dimiâthy [2]. Il était d'une grande perspicacité et d'un caractère très-énergique; il possédait beaucoup de connaissances et de belles qualités. Chabîb rivalisa,

viron soixante et quinze mille francs). Il a bâti le couvent, il a légué les fonds nécessaires pour y servir à manger à tout venant, et pour payer un traitement aux gardiens de ces nobles objets.» (*Voyages d'Ibn Batoûtah*, édition citée, t. I, p. 94 à 95).

[1] L'an 620 de l'hégire commença le 4 février 1223 après J. C., et l'année 695, le 10 novembre 1295.

[2] Je pense qu'il s'agit ici du traditionnaire célèbre Aboû Mohammed, 'Abd Almoûmin, fils de Khalaf, de Damiette. (Cf. Ibn Batoûtah, *Voyages*, édition citée, t. I, p. 59.)

marcha de pair avec *Bânat So'âd* [1], et il mourut au Caire. Voici quelques-uns de ses vers, extraits d'un poëme :

اباد بى وَخْدُها البيدآ فقرّبها [2]
طَرْفى وقرّبها وَجْناءُ شِمليلُ
الى النبىّ رسول الله انّ له
مَجْدًا تَسامَى فلا عرضٌ ولا طولُ
مَجْدٌ كبا الوَهْمُ عنْ ادراك غايته
ورَدّ عقل البرايا وَهْو معقولُ
مُطهَّرٌ شرّف اللهُ العِبادَ به
وساد فخرًا به الاملاكُ جبريلُ
طُوبَى لطَيْبَةَ بل طوبى لكلّ فَتًى
له بطيب ثراها الجَعْدِ تقبيلُ

[1] وعارض بانتْ سُعادُ. Par ces mots, *Bânat So'âd*, ou « (la femme, l'amante appelée) So'âd s'est éloignée », l'on désigne le célèbre poëme que Ca'b, fils de Zohaïr, a composé à la louange de Mahomet, et qui commence par les deux mots ci-dessus mentionnés. On le nomme aussi قصيدة البردة, *Kassîdat al bordah*, ou « le poëme du manteau »; car Mahomet donna son propre manteau au poëte, pour lui témoigner sa satisfaction. J'en transcris ici le premier distique, et l'on verra que les cinq vers de Chabîb, cités plus bas, sont sur le même mètre que ceux de Ca'b, fils de Zohaïr, et qu'ils ont aussi la même rime :

بانتْ سُعادُ فقلبى اليومَ متبولُ
مُتَيَّمٌ إثْرَها لم يُفْدَ مكبولُ

[2] Ces vers sont du mètre بسيط.

TRADUCTION.

La course rapide, l'amble de ma chamelle aux longues joues, robuste et agile, eut bientôt avec moi parcouru le désert[1]. De la sorte, mes yeux furent rafraîchis pendant le voyage, et ma monture aussi fut joyeuse.

Je me dirigeai vers le Prophète[2], l'envoyé de Dieu; celui qui est entouré d'une gloire éminente, que nulle largeur, nulle longueur ne sauraient mesurer.

L'imagination est impuissante à en saisir l'immensité; l'intelligence des créatures est trop bornée, pour qu'il lui soit permis de la concevoir.

C'est ici le saint à la faveur duquel Dieu ennoblit ses serviteurs. C'est parce que les anges veulent honorer Mahomet que Gabriel est à leur tête[3].

Heureuse Médine! heureux même tout homme à qui il a été donné de baiser le parfum de sa terre molle et légère!

Voici ce que dit le cheïkh Athîr eddîn Aboû Hayyân[4] : « Chabîb me présenta son *Dîouân*, ou recueil de poésies, et je trouvai admirables toutes celles que je lus devant lui et qu'il m'expliqua. De ce nombre est une *kassîdah*, ou poëme, à l'éloge de Mahomet, et dont je vais citer quelques vers : »

[1] Ou bien la plaine qui se trouve entre la Mecque et Médine.

[2] C'est-à-dire, le tombeau de Mahomet, situé à Médine.

[3] On sait dans quels termes le Korân parle de Gabriel (chap. II, versets 91 et 92; chap. LXVI, verset 4). On sait aussi qu'il est regardé par les musulmans comme leur ami fidèle, et qu'il est placé par eux au-dessus de tous les autres anges.

[4] C'est probablement le célèbre grammairien espagnol Athîr eddîn Aboû Hayyân Mohammed, fils de Yoûçuf, de Grenade, mort l'année 745 de l'hégire (1344 de J. C.). (Cf. Hâdji Khalfah, *Dictionnaire bibliographique et encyclopédique*, édition de M. G. Fluegel, t. I, p. 224, n° 347; Ibn Batoûtah, *Voyages*, édit. citée, t. I, p. 91.)

هذا مقامُ محمّد والمنبرِ [1]
فاستجلِ انوار الهداية وانظرِ
والثمْ ثرى ذاك الجناب مُعفّرًا
في مسك تُربته خُدودُك وافخرِ
واحلُلْ على حَرَم النبوّة واستجرْ
بحماه من جور الزمان المُنْكَرِ
واغنَمْ بطَيْبَةَ طيبَ وقتٍ ساعةً
منه كدهرٍ في التنعُّم واشكُرِ
فهُناك من نور الإلاه سريرةٌ
كشفتْ غطاءَ الحقّ للمتبصّرِ
وجَلَتْ دُجَى ظُلَمِ الضلال فأشرقَتْ
أُفُقَ الهداية بالصباح المُسْفِرِ
نورٌ تجشّمَ فارتقى مُتجاوزًا
شَرَفًا على الفَلَك الاثير الاكبرِ

TRADUCTION.

C'est ici la place où se tenait Mahomet; c'est ici l'endroit de la chaire. Or, vois à découvert les lumières de la bonne direction, et examine attentivement.

Baise la terre de ce lieu, en roulant tes joues dans la poussière, dans le musc de son sol; ensuite, glorifie-toi.

Séjourne près du sanctuaire de la prophétie, et cherche

[1] Ces distiques sont du mètre كامل.

du secours dans sa protection, contre la tyrannie de ce temps inique.

Jouis à Médine de jours vraiment délicieux; car une heure passée dans cette ville vaut un siècle de félicité. Sois donc reconnaissant, et remercie Dieu.

Ici se trouve une splendeur divine mystérieuse (Mahomet), qui a rendu la vérité claire et manifeste pour quiconque médite bien.

Elle a percé l'obscurité, elle a dissipé les ténèbres de l'erreur; elle a éclairé d'une aurore brillante l'horizon du culte véritable.

Cette splendeur, cette lumière divine a multiplié ses efforts; elle s'est élevée immensément, jusqu'à ce qu'elle eût ennobli, par sa présence, le ciel empyrée et principal[1].

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 MARS 1857.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. le président met sur la table un exemplaire du *Précis de Jurisprudence musulmane*, par Sidi Khalil, publié par la Société asiatique, sur la demande de M. le Ministre de la

[1] Assafady mentionne encore, d'après le cheïkh Athîr eddîn, un grand nombre d'autres vers de Chabîb; mais je ne crois pas devoir les donner ici. Ceux que j'ai cités suffiront à mes lecteurs pour se faire une idée du talent poétique de ce médecin.

guerre. La Société avait chargé un de ses membres, M. Richebé, du travail de publication, et avait prié M. Reinaud de surveiller l'exécution de l'édition. M. Reinaud donne quelques détails sur les précautions qui ont été prises pour rendre cette édition aussi correcte que possible. Si des fautes étaient néanmoins signalées, on en tiendrait compte dans les tirages qui seront faits plus tard.

Le secrétaire propose au Conseil de fixer le prix de cet ouvrage à 6 fr. pour le public, et à 4 fr. pour les membres. Cette proposition est adoptée.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. le Thaleb Mostafa ben Sadet;
Rodet, attaché à la manufacture impériale des tabacs de Paris.

M. Mohl, au nom de la Commission des fonds, donne lecture des comptes de l'année 1856 et du budget de 1857. Renvoyé à la Commission des censeurs.

M. Lancereau remet quelques pièces imprimées qu'il a trouvées au milieu des papiers de M. Ariel. Ces imprimés seront réunis à la bibliothèque. M. Lancereau donne ensuite des détails sur le classement des papiers de M. Ariel, dont il a bien voulu se charger, et qu'il espère terminer prochainement.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Éléments de la Grammaire turque, par M. Louis Dubeux. Paris, 1856, in-8°.

Conseils de Nabi Effendi à son fils Aboul Khair, publiés en turc, avec la traduction française et des notes, par M. Pavet de Courteille. Paris, Imprimerie impériale, 1857, in-8°.

Indische Alterthumskunde, von Chr. Lassen. 3e volume, première moitié. Leipzig, 1857.

Mémoire sur la vie d'Eugène Jacquet, de Bruxelles, et sur ses travaux relatifs à l'histoire et aux langues de l'Orient,

suivis de quelques fragments inédits, par M. Félix Nève. Bruxelles, in-4°, 1856.

Précis de Jurisprudence musulmane suivant le rite malékite, par Sidi-Khalil, publié par la Société asiatique. Paris, Imprimerie impériale, 1855, in-8°.

Address at the anniversary meeting of the Royal geographical Society, by Rear-Admiral W. Beechey. London, in-8°.

Proceedings of the Royal geographical Society of London. Mai-juin 1856, in-8°.

Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (10e volume, 4e livraison). Leipzig, 1856, in-8°.

Joannes Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker; einleitende Studien, von J. P. N. Land Leyden, 1856, in-8°.

Rapport à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, sur la langue kurde, par M. Peter Lerch. In-8°. (En allemand.)

SUR LA VRAIE PRONONCIATION DU ج

CHEZ LES ARABES.

LETTRE A M. GARCIN DE TASSY.

I.

Mon cher ami,

Sur le terrain des langues asiatiques, comme dans tout autre domaine de l'esprit humain, il n'y a rien d'étonnant à voir avancer et soutenir des opinions tant soit peu étranges; cela même a son bon côté, car le vrai savoir, en définitive, profite de tous ces débats. Aussi, dussent les innovations se

présenter sous une apparence assez paradoxale, laissons-les se développer à l'aise, tant qu'elles ne prétendent pas régner seules. Accordons à leurs avocats libre et large place au soleil, pourvu qu'ils ne la refusent pas à l'homme dont leurs plaidoyers n'auront point opéré la conversion.

Qu'ainsi, par exemple, introduisant dans la transcription des mots orientaux une certaine particularité très-inacoutumée, plusieurs arabisants se soient mis à transformer le *g* en *r*; on s'abstiendrait de dire le moindre mot pour les contrarier dans l'emploi de cette méthode insolite, s'il n'y avait lieu de craindre, — et cela d'après plusieurs indices, — que le public, faute d'avoir réclamé, ne fût peu à peu obligé de la traiter avec respect, comme une sorte de loi, et peut-être (qui sait?) ne se trouvât plus tard condamné à la pratiquer lui-même. Mais dès que se manifeste le moins du monde une telle possibilité future, il n'y a plus moyen de continuer à se taire. *Principiis obsta.*

Avant donc de laisser grandir des exigences dont le triomphe ne serait pas sans inconvénients, force nous est de rappeler quelques faits, peut-être trop perdus de vue. Pris parmi d'autres, qui forment une masse immense, ils suffiront, ce semble, pour montrer qu'au moins le nouveau système n'est pas fondé à s'imposer comme le seul bon.

II.

Chez les différents peuples, on le sait, certaines articulations, quoique réputées semblables, ne se correspondent pas d'une manière absolue. Bien des consonnes qui passent pour équivalentes (et cela dans les idiomes homogènes, à plus forte raison dans les langues hétérophyles) n'expriment pas précisément le même jeu des lèvres et du gosier. Mais comme il faudrait, si l'on voulait tenir compte de ces nombreuses variétés, créer un alphabet immense, on les néglige dans le répertoire graphique, et avec grande raison. Un signe, et

non plusieurs, — un signe aussi ancien et aussi généralement connu que faire se peut, — voilà ce qui d'ordinaire est adopté pour représenter ce que chaque articulation a de principal, d'essentiel, de dominant. C'est à l'usage, ensuite, qu'on s'en remet, du soin d'enseigner les délicatesses accessoires; ne jugeant pas que toute chose ait absolument besoin d'être marquée par l'écriture.

Ainsi, par exemple, quoique l'espagnol *ropa*, le français *parole* et l'anglais *harvest*, nous offrent trois nuances bien graduées du *r* (lequel est fort dans le premier mot, moyen dans le second, et singulièrement faible dans le dernier), on ne s'en va pas, pour les peindre, créer trois lettres diverses: une seule consonne y suffit, l'articulation dont il s'agit n'étant pas tellement modifiée, que l'on n'en reconnaisse très-bien, dans les trois langues, le caractère fondamental. D'autres exemples pourraient être fournis, où l'altération va plus loin encore, et où l'on n'a pourtant pas jugé nécessaire de changer la lettre primitive, ni cru devoir défigurer l'orthographe que réclamaient la logique et les antécédents [1].

Or le *g* dur des Arabes ne coïncide pas entièrement avec le nôtre; il est à la fois plus guttural et plus gras. On a su cela de tout temps, mais on n'y avait jamais attaché d'importance; et en effet la chose ne mérite pas qu'on y en mette [2].

[1] Malgré l'adoucissement extrême qu'impriment à leur lettre *delta* les modernes Hellènes, et qui la rend un peu cousine du *th* anglais de *their* ou de *those*, est-ce qu'on a jamais cessé de regarder le δ grec comme un *d*?

[2] Si l'on voulait épier ainsi les nuances de grasseyement, et les marquer toutes par des *r*, le ع ne serait pas la seule lettre dont la transcription en exigeât; il faudrait, par exemple, introduire un *r* dans les métagraphismes du خ, consonne qui racle si fort le gosier. Aussi s'est-il trouvé des gens pour le faire. Quand le savant M. Worms, dans son travail sur la législation musulmane, cite un jurisconsulte nommé *Krélil*, on cherche en vain le قرليل dont l'auteur peut avoir voulu parler. C'est qu'il s'agit tout bonnement de *Khalil* (خليل).

D'ordinaire, nos anciens écrivains (les historiens, par exemple) faisaient abstraction complète de cette nuance; ils se servaient tout bonnement du *g*. Depuis qu'on raffine davantage, les savants qui ont tenu à la peindre ont employé pour le *gaïn* les deux lettres *gh*, — que remplacerait plus commodément un *g* accentué (G'). — Un petit nombre de gens, tout à fait préoccupés du grasseyement en question, avaient bien imaginé d'aller plus loin encore, et de vouloir figurer la chose par *gr*, combinaison déjà beaucoup trop forte et qui dépasse la représentation du vrai; mais l'idée n'était venue à personne d'oser faire entièrement disparaître, de la transcription du غ, son élément fondamental, le *g*; ce *g* universel, immémorial, constitutif, sans lequel la consonne *gaïn* ne peut pas même être conçue.

III.

C'est depuis la conquête d'Alger, mon cher ami, qu'on a osé, rompant avec toutes les traditions, risquer un si étrange tour de force. L'initiative en appartient à nos officiers, lesquels, arrivant là tout neufs, absorbés par le souci militaire, et peu occupés de se mettre d'accord avec la généralité des temps et des lieux, ne virent que le moment présent, que la contrée particulière, et se laissèrent dominer par cette influence rétrécie.

Dans le fait, sur la portion de la côte africaine où nous venions de débarquer en 1830, le dialecte local (et c'est là un terme bien poli, car nous devrions dire le patois barbaresque) exagère la nuance grasseyante dont il s'agit ici; tellement que les Maures actuels d'Algérie, lorsqu'ils tiennent à indiquer l'articulation pure du *gamma* grec, sont obligés de se servir du *ckaf* ق [1], quelquefois même du *kef* ك. C'est la re-

[1] Lettre qu'ils écrivent, comme on sait, par un seul point. Dans l'alphabet mograbin, c'est le *fa* qui sert de *cka*.

marque de Silvestre de Sacy, quand il montre que les *Akrikis* d'Ibn Khaldoun sont tout bonnement les Grecs. Selon lui, si l'auteur s'est servi d'un ق ou d'un ك, c'est parce qu'il était Maure, et que les Africains donnent à ces deux gutturales la valeur d'un *g*; mais un habitant de Syrie ou d'Égypte, c'est-à-dire un Arabe véritable, s'il avait eu à rendre le mot *Græcus*, aurait pris pour initiale un غ [1].

Cela ne saurait, en effet, donner lieu au moindre doute. Il y a tout au plus vingt ans qu'en Égypte Ahmed er-Rachid et le scheïkh Réfa'a ont publié chacun une جُغرافيَة, et vers la même époque on réimprimait, à Boulak, le traité des لَغَاريتْمَات [2] d'un anonyme, traité édité à Constantinople. Or, ces trois Orientaux, qui connaissent probablement leur langue aussi bien que peuvent la savoir nos capitaines novateurs, avaient-ils dessein (le croit-on?) d'enseigner à leurs compatriotes arabes la *géorraphie* et les *lorarithmes?*

Voilà pour le présent; car ceci date de 1835 et 1837. Que s'il s'agissait du passé, la chose ne serait pas moins claire.

Lorsqu'un voyageur musulman du XIIe siècle, Ebn Djobaïr, écrivait غُلْيَام (*Guliâm*) le nom du monarque normand de la Sicile, il ne prétendait à coup sûr point faire de ce prince le roi *Ruillaume*.

Lorsqu'on parlait, soit d'un Bulgare (بُلغار), soit d'un Ouïgour (أُويغور), au temps de la puissance de ces peuples, on ne s'attendait pas à les voir un jour travestis en *Bulrares* et en *Ouïrours* [3].

[1] Voyez, d'ailleurs, dans Ibn Abi Ossaïbi'ah, les mots الكتاب الاغريقى, *El-kitâb el-Agrîki* (par un *gaïn*) «le livre grec» ou «le livre du Grec».

[2] Ou لغاريتمة au singulier, en prenant ce mot pour le nom d'une science : *la logarithmique*.

[3] A la vérité, on veut bien coiffer d'un accent ce prétendu *r*; on en fait un *r prime* (style d'algèbre); on daignera écrire *Bulr'are*, *ouir'our*, et sans doute aussi *R'uillaume*, *géor'aphie* ou *lor'arithmes*. Certes, nous ne pouvons qu'être touchés de cette condescendance. Cependant, puisque l'on faisait tant que d'introduire un accent, pourquoi ne l'avoir pas attaché à ce *g*

Lorsqu'Ibn Abi Ossaïbi'ah voulut transcrire le mot grec *agathodæmôn*, il en rendit les premières lettres (ἀγαθ) par أغات, et cela sans scrupule. De son temps, on n'avait point encore imaginé que le غ fût une sorte d'*r*, ni que personne fût exposé au ridicule danger de lire là *arathodémon*.

Quand le prince Djem, frère de Bajazet, faisant la relation de son séjour en France, eut à exprimer les noms propres *Grenoble*, *Grosse Tour*[1], écrivit-il قرنوبل et قرش طور, comme le prétendent nécessaire nos chaleureux et passionnés algérisants? Pas le moins du monde; mais tout simplement غرنوبل et غرش طور, quoiqu'il n'eût à coup sûr aucune envie de faire prononcer *Rernoble* et *Rerosse Tour*.

Quand le voyageur Ibn Batoutah traverse la ville de مَغْنِيسِيه (Μαγνησία), cité dont le nom ne figure pas seulement dans l'histoire proprement dite, mais tient une place dans les annales des sciences, il se croyait naïvement à *Magnésie*. On l'aurait fort étonné en lui apprenant qu'il se trouvait à *Marnésie*

Et quand le publiciste Ibn Khaldoun désignait, sous le vocable نَعْدِيله, le fameux rabbin qui fut vizir à Grenade, il n'avait certes pas l'intention (tout Africain qu'il était cependant) de faire appeler *Nardilah*, ce célèbre *Nagdilah* si connu, dont il se figurait tout bonnement transcrire lettre par lettre le nom hébreu נַגְדִּילָה.

essentiel et immémorial, qui fait le fond de la lettre? Cela eût été plus simple que de s'en aller l'accrocher à un *r* paradoxal, signe d'un raclement de gosier, qui n'est que l'accessoire de la consonne; — qui même n'en est pas l'accessoire universel; car il y a bien des contrées où ce grasseyement, ajouté au *gain*, est très-faible, voire tout à fait nul. — Modification pour modification, *g'* eût certes mieux valu que *r'*.

[1] Ou plutôt *Guernoble* et *Guerosse Tour*, puisque les langues musulmanes ne sauraient supporter au commencement des mots deux consonnes, et qu'elles y intercalent toujours une voyelle.

IV.

Car les Maures eux-mêmes n'ont pas été tellement dominés par l'amour de leur jargon local, qu'ils aient tenu à le consacrer. Leur prononciation particulière du *gaïn*, — cette prononciation incorrecte et grossière, dont il a si drôlement pris fantaisie à notre armée d'Afrique de s'amouracher, — ils ne l'observent pas toujours, voire chez eux. Encore moins l'ont-ils portée ailleurs, fût-ce quand ils ont dominé au dehors.

Ils ne l'observent pas toujours chez eux, dis-je; et pour n'en citer qu'une preuve, mon cher ami, il suffit de ce mot غُرْفَة, usité encore à Fez pour désigner une chambre de l'étage supérieur, terme qui se prononce *ghorfa* et non *rorfa*, et qui pourtant s'écrit par un غ [1].

Un autre exemple, c'est le nom d'*El-Aghouât*, الاغوات. Dans la bouche des gens du pays, il ressemble si peu à *El-Arouât*, que tout au contraire, de l'aveu d'un savant professeur (lequel a la bonté de s'en choquer), il sonnerait plutôt *El-Akouât*. Or il n'y a pas là de quoi se scandaliser; car, au fond, qu'est-ce que le *k*? C'est l'épuration, c'est l'exagération du *g*, — par conséquent sa garantie contre la dégénérescente, qui voudrait le transformer en *r*. Eh bien! puisqu'il est constaté que le vrai nom de la ville en question, que son articulation locale, traditionnelle, bérébère, est *El-Agouât* et presque *El-Akouât*, cela montre que les Maures eux-mêmes, qui ont jadis copié ce mot par الاغوات, ne regardaient pas du tout comme essentielle à leur غ cette nuance du *r* que l'on veut si ardemment y faire dominer aujourd'hui.

D'ailleurs, c'était bien un Barbaresque par excellence, on en conviendra, que le belliqueux يَغْمُور اسن, roi de Tlemcen; or, comment articulait-il le *gaïn* de son nom?

Nous l'apprenons (indirectement il est vrai, mais avec certitude) par la race européenne voisine, qui fut sa contemporaine. Quand les chroniqueurs castillans font mention de

[1] Lettre de M. Delaporte, consul de France à Tanger.

lui, l'appellent-ils *Romarazan*? Cela eût fait partie, cependant, du phonétisme espagnol, et n'aurait pas été plus difficile à dire que *Roméro, Roman* ou *Ramirez*. — Point du tout, mais *Gomar-Azan*. Or, voilà bien les six consonnes radicales de يغمور اسن [1].

Ils n'ont pas non plus, disons-nous, transporté au dehors, même dans leur temps de victoires, cette prononciation vicieuse. Ils la laissaient au logis, derriere eux, comme on laisse chez soi ses guenilles; et rien ne donne mieux à connaître combien eux-mêmes la sentaient mauvaise.

C'est par l'Afrique qu'avaient passé les conquérants arabes de l'Espagne; c'est d'Africains arabisés que se composaient en grande partie les bandes de Tarif et de Mouça; et c'est là que, pendant des siècles, mon cher ami, trouvèrent à se recruter d'auxiliaires les armées de ses successeurs. Eh bien! voyons, en étudiant la Péninsule espagnole, quelles traces les Maures y ont laissées de leur manière de parler.

Si c'est dans l'Est, nous trouvons que les Catalans du moyen âge disaient pour المُغاور, non point *Al-Moràver*, mais *Al-Mogàver*; et pour المغشيه, non pas *al-marsie*, mais *almuxie*, c'est-à-dire *al-magsié* ou *al-magchié* [2].

Si c'est dans l'Ouest, nous rencontrons, pour représenter الغرب, quoi? La province d'*Algarbe* ou *Algarve*, et nullement d'*Alrarbe*.

Et si nous restons au Midi, dans la région voisine des lieux où se fit le débarquement des Maures et où leur domination subsista le plus tard, nous voyons que l'ancien غَوْر des montagnes de Grenade a produit le moderne *Gor*, et طفر الأغر a laissé après lui *Trafalgar*. Ainsi, toujours le *g*, et jamais le *r*.

[1] Chez les Espagnols, le *z* n'a pas la douceur de *z* ou du ز arabe. Il n'est qu'une sibilation, très-semblable au س ou a notre *ç* cédillé.

[2] A la différence des Castillans, lesquels ont fait de l'*x* un équivalent de leur *jota*, c'est-à-dire un خ, les Catalans lui avaient laissé d'abord sa valeur originelle latine *ks*, qui est devenue ensuite chez eux *ksch*, comme en sanscrit, puis qui n'est plus aujourd'hui pour eux qu'un *ch*, comme chez les Portugais et chez les anciens Lorrains.

V.

Que s'il en était jadis ainsi à l'occident de l'empire des Arabes, qu'est-ce donc dans ses régions orientales? Là ON N'A, pour ainsi dire, PAS MÊME CONNAISSANCE de l'altération, toute mauresque, toute barbaresque, qui fait du *g* arabe un *r* provençal.

A quel drogman des ambassades du Levant a-t-il pris la fantaisie, je suppose, de dire que, pour arriver à Constantinople, il ait eu à franchir un *bor'az* (بوغاز)?

Ou qu'il soit allé se promener au faubourg de *R'alata* (غلطه)?

Ou bien que le sultan, au sérail, soit servi par des *ichorlans* (إچ أغلان)?

Certes on se ferait moquer de soi en parlant, même aux Turcs, du rôle que joua, il y a cinquante ans, *Paswan Orlou* (أغلو), ou bien de la différence qui existe entre un colonel de la garde d'Abdou'l Medjid et un ancien *ara* (أغا) des janissaires.

La même chose fût arrivée à tout voyageur en Syrie, s'il eût voulu, par exemple, à propos de la Palestine, mentionner, sous le nom de *Raza*, cette ville de *Gaza* (غَزّة), connue depuis le siècle de Samson, et plus tard illustrée encore par l'héroïque fidélité dont fut martyr son gouverneur, mort tenaillé sous les instruments de torture, pour en avoir défendu les remparts pour son légitime souverain, contre le royal brigand Alexandre; — ville rendue fameuse, d'ailleurs, par une antique invention industrielle, bien digne du luxe de Tyr et de Sidon : par l'invention de cette toile ou de cette « ombre de toile », transparente comme du verre, disaient les anciens, à laquelle est restée le nom de GAZE [1].

[1] A la vérité *Gaza* fut primitivement écrit par un *'aïn* (ع); mais cette lettre (ع arabe), qui justement ne diffère du غ que par l'emploi d'un point, ne fixe que mieux ici l'orthographe; car elle proscrit l'emploi d'un

Pareillement on aurait ri de l'homme qui eût voulu changer les *Afghans* en *Afr'ans*. Aujourd'hui même, l'invention, toute prônée, toute chauffée qu'elle est, n'a pas tellement *pris* partout, qu'on ne trouvât encore très-ridicule un touriste qui, revenant de l'Inde, raconterait avoir traversé les vallées de l'*Afranistan*.

VI.

Et c'est à bon droit, mon cher ami, que la chose serait jugée grotesque; car la prétendue rectification qu'on se propose de consacrer ne s'appuie ni sur les antécédents donnés par l'histoire, ni sur les notions que fournit une saine philologie.

Ni sur les antécédents historiques, d'abord : nous l'avons fait voir, et nous serions maîtres de le développer plus au long. Certes on n'a jamais nommé *Rourides* les princes de la dynastie des *Gourides*, eux dont le général Court signale le berceau dans le pays de *Gour* (غور), très-connu, où coule une rivière que l'étude des marches militaires d'Alexandre lui prouve avoir bien été l'ancien fleuve *Gurœus*. Assurément le terrible conquérant de l'Inde, sorti de la ville que tout le monde appelle encore *Gazna*[1], et non *Razna*, ne se doutait guère qu'après avoir été si longtemps Mahmoud le *Gaznévide*, il fût destiné à devenir de nos jours le *Raznévide*, par la grâce de quelques officiers français, malheureusement façonnés au baragouin de l'Algérie. Pareille annonce aurait bien étonné aussi ce célèbre sultan Mohammed *Ghazi*, qui, surnommé ainsi pour ses brillantes *ghazias*, ou expéditions victorieuses, ne prévoyait pas qu'un jour, en les imitant ou les surpassant (au point de vue de la destruction surtout), on les appellerait

ق ou d'un ك. Elle ne fait que montrer mieux, quand on songe au Γάζα des Grecs et au *Gaza* de Quinte-Curce, combien le fond du *gain* peut fidèlement être rendu dans notre langue par un *g*.

[1] *Gazna*. C'est de cette façon, mon cher ami, qu'orthographie M. Bland, dans une lettre que précisément il vous adresse.

des *razias*[1], et que lui-même, bizarrement affublé du nom de *Razi* ou *Rhazi*, il serait confondu avec le fameux docteur Rhazi ou Razi (en grec Ῥάζης), le médecin des califes, le fondateur de la clinique à Bagdad.

Ni sur les notions philologiques, avons-nous dit, car toutes, au contraire, tendent à repousser la néophonie dont il s'agit. Dans cette hypothèse, par exemple, comment nos apôtres novateurs se rendent-ils compte de mots tels que غُرَاب, غِرْبَال, etc.? Tant que l'on a le modeste bon sens de voir, comme jadis, un *g* dans le غ, nulle difficulté et tout va bien; car le *g* n'est qu'un adoucissement du *k*, il n'en diffère point par essence[2]; et si quelque étranger nous parlait d'un *gor-*

[1] Une fois cet abus phonétique introduit, il a fait naître parmi les soldats une sorte de jeu de mots, triste et singulier résultat de leur ignorance. Ceux d'entre eux qui, nés tapageurs, aimaient, n'en eussent-ils pas reçu l'ordre, à tout briser et tout détruire, donnaient pour raison de leur vandalisme, que la guerre s'appelle en arabe *razia*, et qu'il fallait bien, par conséquent, ne rien laisser debout, — toute chose devant tomber abattue, et le sol devant être *rasé* comme avec un rasoir.

[2] *Ka* et *ga* sont tellement voisins (pourvu que l'on ne gâte pas ce dernier par un mélange de *r*), que souvent, de l'un à l'autre, la distance s'efface et disparaît. D'*aqua*, les Espagnols ont fait *agua*, et d'*al-coton*, *algodon*. En Italie, *Caïeta* est devenue *Gaeta*, et *castigare*, *gastigare*. Nos dictionnaires permettent de dire *canif* ou *ganif*. De *crassus*, nous avons fait *gras*; et ce n'est même là que l'un des cas d'une règle autrefois générale; car en français, le *c*, suivi d'une liquide, pouvait toujours se prononcer *g*. Ainsi, l'on articule *église*, quoique l'on écrivît *éclise* (du grec semi-moderne *ecclisia*); et pour *Claude*, il était non-seulement permis, mais prescrit, de prononcer *Glaude*: méthode conservée dans le mot *reine-claude*, où il est resté d'usage chez les gens bien élevés, de faire entendre *reine-glaude*. Quelques archaïstes n'ont d'ailleurs pas entièrement cessé, pour *secrétaire*, de prononcer *segrétaire* ou *ségretaire*, et le peuple va même jusqu'à dire encore *égrevisse*. A plus forte raison la chose avait-elle lieu quand le *c* se trouvait entre deux voyelles; alors on l'adoucissait toujours, et il devenait régulièrement un *g*, comme l'*s* devient un *z* en pareil cas. — *Cicogne* (orthographié encore dans La Fontaine par deux *c*) sonnait comme s'il eût été écrit *cigogne*. Il n'y a que quarante ans qu'on a commencé à ne plus dire *gul* dans *faculté* et *difficulté*. Et comme vestige de ce principe, nous avons toujours le mot *second* (prononcez *segond*), lequel ne prend encore nulle part l'articulation cassante et barbare

beau ou d'un *grible*, nous ne serions pas dans l'embarras pour y reconnaître un *corbeau* et un *crible*. Mais que reste-t-il des similitudes primitives, au contraire, quand on se jette dans des prononciations baroques, qui conduisent à dire un *rorbeau* et un *rrible?* — La belle chose, mon cher ami, que la manie d'innover[1]!

VII.

Nous avons, du reste, un moyen de passer à la pierre de touche les deux affirmations diverses, et de vérifier laquelle est la bonne.

Point de règle plus certaine, dans la science des dérivations lexiques, que la permutation continuelle du *v* et du *g*; ces deux lettres, si différentes pour l'oreille, ne font qu'un en étymologie. Personne n'ignore, par exemple, que de *vulpes* on a fait en italien *golpe*, et chez nous *goupil*, comme de *vulpilio*, *goupillon*; que *Vasco*, *vespa*, *vagina*, sont devenus en français *Gascon*, *guêpe*, *gaîne*; que *levis* a produit *léger* et *liége*; que *neige* est venu *a nive*; que le latin *serviens* a donné naissance à notre substantif *sergent*, et l'italien *savio*, à notre adjectif *sage*; que des mots anglais *William*, *Wales*, *war*, *warrant*, *warden*, *wages*, *wise*, *wafer*, nous avons fait *Guillaume*, *Galles*, *guerre*, *garantie*, *gardien*, *gages*, *guise*, *gaufre*; que le *guerm* des Persans répond au *warm* germanique, comme le *Vischtaspa* des inscriptions de Darius au *Guschtasp* de Firdoucy; qu'en arménien, on a nommé *Houlav* (pour

sekond, sinon peut-être dans la bouche de quelques pédants d'école primaire, prétentieux docteurs de village, étrangers à la langue des salons et aux us de la bonne compagnie.

[1] Que le غ, quand il s'altère, puisse permuter avec le ق et non pas avec le ر, — chose toute naturelle d'après la ressemblance des articulations *ka* et *ga*, — c'est une vérité que confirmeraient des faits innombrables. Le mot, par exemple, qui signifie chez les Mongols «enceinte réservée, lieu prohibé,» a été rendu en lettres arabes, d'après l'oreille, tantôt par غروق, tantôt par قروق, et même par قروغ. Croit-on qu'il eût jamais pu l'être par رروق? Allons donc!

Houlag) le conquérant mongol *Houlagou ;* et qu'enfin, dût le linguiste aller jusqu'aux extrémités de l'Asie, il trouverait encore en Chine un certain mot qui se prononce indifféremment *wei-wei* ou *goei-goei*. On ne saurait même regarder un principe si notoire comme l'un des théorèmes de la science étymologique; c'en est plutôt un des lemmes, sinon presque l'un des axiomes, tant on a coutume de s'en servir sans avoir besoin de discuter. Employons-le donc comme épreuve. Si le غ est une sorte de *r*, il ne pourra se transformer en *v*. Au contraire, il le pourra, s'il faut le ranger parmi les *g*, et si c'est l'articulation d'un *gamma* qui constitue son essence.

Eh bien! nous voyons que le substantif turc, qui signifie *montagne*, savoir *thâg* (طاغ à Constantinople, داغ à Magjar, تاغ dans l'Asie septentrionale), s'articule indifféremment en turc sibérien, *tâg* et *tâv* (تاغ et تاو); que guerre peut se dire ou *yâg* (ياغْ, ou *yâv* (ياوْ), et guerrier, soit *yagtchi* (ياغچى), soit *yavtchi* (ياوچى). Pareillement, les Tchouvaches ont coutume de changer l'*ogoul* ottoman en *ovoul* ou *euveul*, et ils disent très-bien *dowân* ou *towân* (دُوان ou توان), au lieu de *doghân* (دُغان). — En voilà assez; la vérification est faite; et quand il n'y aurait pas, à l'appui de la chose, tant de preuves d'un autre ordre, celles-ci suffiraient pour établir que le غ est un véritable *g*.

VIII.

D'ailleurs, il n'y a pas jusqu'à certaines erreurs, aujourd'hui abandonnées, mais ayant eu cours autrefois, qui ne soient significatives aussi, et qui ne concourent à montrer combien le système nouvellement mis en vogue s'éloigne des réalités; combien il fausse les traditions de la langue arabe.

On a cru, par exemple, que l'espèce de vampire fabuleux, nommé dans le Levant غول (*goul*), tirait son nom du latin *gula*, et que cette larve sanguinaire s'appelait une *goule*,

parce qu'elle était goulue (*gulosa*). L'étymologie était absurde, sans contredit; mais personne ne l'aurait imaginée si les Orientaux avaient prononcé *roul*. Bien mieux : pendant longtemps, comme chacun sait, le terme لُغَة (*loga* ou *logat*) « langue », a passé pour n'être que la transcription arabe de λόγος, et il y avait, en effet, certains motifs de se le figurer. La ressemblance, néanmoins, était fortuite, et l'on a renoncé à l'idée d'une étymologie qui ne résistait pas à l'examen; mais pour que l'opinion dont il s'agit ait pu s'établir et régner, il avait fallu que les Arabes articulassent *loga*, et non point *lora*.

A ces erreurs anciennes, joignons-en une récente, qui n'a pas moins de force comme preuve. Les fashionables du Levant, quand ils ont voulu imiter le langage de la mode parisienne, ont forgé مغازة, afin de représenter *magasin*. Leur soin, à la vérité, était bien inutile; rien ne les obligeait à créer un mot, puisqu'ils possédaient le terme arabe مَخْزَن, qui est l'origine du nôtre; mais du moins leur fantaisie amène un résultat précieux, car elle nous montre que pour produire *magazeh*, la vraie manière, en Orient, est encore aujourd'hui d'employer un غ.

N'importe! on oublie tout cela, on foule aux pieds les antécédents, on couvre d'un égal dédain et les raisons et les exemples. Et pour décider avec tant d'aisance (d'autres que nous emploieraient un terme plus fort), sur quoi s'appuie-t-on?

Sur les usages vicieux d'une province semi-marocaine, dont la prononciation est aussi corrompue que la grammaire, et de qui le jargon ne mérite pas plus de faire autorité en arabe, que le patois picard ou gascon d'être cité comme loi en français [1].

[1] Ici un rapprochement se présente. Les habitants du Var ou des Bouches-du-Rhône ont coutume d'articuler l*er* d'une façon si grasse, que l'on se figure entendre un *ouè* (le *w* anglais). C'est là un genre d'altération particulier à la *Provence*. Eh bien! des Orientaux qui ne connaîtraient la France

IX.

Eh bien! allez-vous me répondre, il n'y a pas à s'inquiéter d'une telle erreur. Pour modérer le zèle ardent des réformateurs *moustachus* [1], il suffit, quelle que soit leur force, de leur opposer celle des témoignages classiques, dont la réunion forme un poids immense. — Non pas, non pas, mon cher ami, vous en prenez bien à votre aise. Les insurgés dont vous parlez, devenus maîtres du terrain en Afrique, n'ont fait, à Paris, j'y consens, qu'une seule recrue sérieuse; mais ils l'ont faite bonne, et vous savez ce que Racine, dans *Iphigénie*, dit de la puissance d'Achille....., d'Achille, quoique seul, contre une armée entière. Aux yeux de la plupart des gens, tant vaut l'apôtre, tant vaut la doctrine; or, à cette mesure, la vérité risquerait fort de passer pour l'erreur; car ici l'apôtre vaut beaucoup.

Pourquoi, se demande-t-on, un si bon esprit, — hardi; sans doute, mais ordinairement hardi sans paradoxe, — a-t-il pu, cette fois-ci, choisir une route si singulière et si ultra-nouvelle, qui ne mène à aucune issue (satisfaisante du moins)?

Par esprit de corps, probablement, et par vivacité chevaleresque. Il se sera cru devant l'ennemi; il n'aura pas voulu abandonner ses camarades. Moi, je conçois son aventureuse tentative, et j'y applaudis, malgré les fâcheux résultats qu'elle aura. Je fais comme ces officiers anglais qui jadis, en voyant un bateau brûlot, dirigé par un seul homme, venir, à travers les balles, mettre le feu à leur frégate, battirent des mains

que par un séjour fait dans nos ports du Midi (le cheikh Réfa'a et ses compagnons, par exemple, s'ils ne fussent pas allés plus loin que *Maouseille*), auraient pu être tentés d'écrire à leurs amis du Caire, que la lettre *r*, dans la langue française, est une sorte de ر. Nous ririons d'une erreur si forte; et cependant elle serait le parfait équivalent de celle que commettent nos officiers, quand, trompés par les habitudes spéciales de l'Algérie, ils nous disent sérieusement que le ع arabe est une sorte de *r*.

[1] Épithète néologique, forgée par Victor Hugo.

à l'aspect du talent et du courage du Français qui le manœuvrait.

Quoi qu'il en soit, se faisant le champion de la méthode néo-algérienne, notre cher adversaire s'est mis à transformer en *Rhor safiyeh* le nom de *Gaur safiyeh*, غَوْر صَفِيَة. Libre à lui, car il a de grands droits, et, en sa qualité de vrai savant, il est à peu près à l'abri des critiques, quelque chose qu'il lui prenne envie de dire ou de faire. Mais cette orthographe, il ne se borne pas à la choisir, il l'impose; voilà le seul mal. Non content d'écrire *rhor*, il gourmande ceux qui ont écrit différemment, c'est-à-dire qui ont mis ou *gaur*, ou *ghaur*; bonnes gens, néanmoins, dont l'unique tort est d'avoir suivi sans finesse la marche universelle.

Non-seulement, en effet, ils n'ont fait, en agissant ainsi, que se régler sur la valeur générale du *gaïn*, résultant des innombrables faits dont nous venons de rappeler une partie; mais ils avaient pour eux, quant au mot غَوْر en particulier, l'autorité expresse de deux dictionnaires classiques : celui de Freytag, qui transcrit formellement غور par *gaur*, et celui de Wilmet, qui en exprime le diminutif غُوَيْر par *gowaïr*[1]. Ils savaient que l'ancien غور espagnol, que l'on rencontre sur la route de Grenade à Murcie, est encore aujourd'hui nommé *Gor* sans aucune altération[2]. Ils voyaient, de plus, Irby et Mangles appeler tout bonnement *Gurneys*, et non point *Rhawarnâ*, les Arabes du Gaur ou Gor de Judée. Cela eût mérité, ce semble, aux infortunés pécheurs, quelque indulgence de la part de notre formidable ami.

D'ailleurs, faute d'autre argument pour excuser leur manière de comprendre le *gaïn*, ils étaient maîtres d'alléguer

[1] Une chose étrange, c'est que Willmet et Freytag, qui n'ont coutume, ni l'un, ni l'autre, de donner en lettres latines la prononciation des mots, l'aient, dans ce cas-ci, graphiquement exprimée tous les deux. On dirait que par instinct ils ont prévu le danger, et qu'ils ont voulu d'avance protester contre l'aberration qu'on veut à présent mettre à la mode.

[2] Voir les cartes d'Espagne.

au moins un exemple non discutable, un exemple impossible à récuser par le juge même qui les malmenait. Cet exemple, c'était...., c'était le sien propre!

Comment?

Ah! la chose est certaine. Perdant de vue quelquefois sa thèse, le maître lui-même, par intervalle, a suivi, lui aussi, *o nefandum!* a suivi la route commune. En faisant mention du صغير نون, n'a-t-il pas écrit *saghir noun?* Hélas oui, vraiment. *Saghir* avec un *g*, comme le reste des humains! Il a oublié de mettre *sar'ir.*

Plus que cela. Faut-il le dire? Ses condescendances ont été bien plus loin. Il est allé jusqu'à représenter ارغون et غازان.... par quoi, bon Dieu! par *Argoun* et *Gazan!* — non-seulement au moyen du *g*, mais d'un *g* tout vulgaire, sans le plus petit accent, le plus petit point, le plus petit *h* du monde.

N'importe. Ne tolérer désormais que *Rhor* au lieu de *Ghaur* ou *Ghor*, voilà ce qu'on exige de nous.

Il y aurait ici beaucoup à dire, si l'on voulait se livrer à une discussion approfondie; mais l'entreprenne qui voudra: je me sens, moi, peu disposé à lutter contre un combattant de pareille taille. Deux circonstances me donneraient trop de désavantage et me désarmeraient tout de suite: d'abord, ma faiblesse, qui est grande, et puis ma sympathie, qui ne l'est pas moins. Au lieu de répéter jusqu'au bout, selon mon devoir: *Amicus Plato, magis amica veritas*, qui sait si je ne finirais pas par m'écrier: *Valeat veritas! magis amicus Plato!*

X.

Ainsi donc, mon cher ami, bien que le verdict universel ait proclamé, depuis des centaines d'années, que le غ (écrivons *g'*) est un *g* prononcé du gosier: *G in gutture pronuntiatum*, comme dit le vieux Erpénius;

Quoique les Pococke, les Niébuhr, les Reiske, aient adhéré

tout simplement à cette vérité, comme Freytag y adhère encore;

Quoique le célèbre Albert Schultens ait transcrit sans scrupule ابو الغول par *Abu'l Goul;*

Quoique les Mille et une Nuits nous aient fait lire, dès notre enfance, les aventures de *Ganem*, et non de *Ranem;*

Quoique le bon Galland, et après lui Cardonne et tous les auteurs, appellent tantôt *Mogrébins* et tantôt *Mograbis*, mais jamais *Morrébins*, ni *Morrabis*, les habitants de l'Occident barbaresque, — déjà nommés au reste, il y a dix-huit cents ans, par Pline l'ancien, *Machrebi*, et non point *Marrebi*, pas même *Marrhebi*[1];

Quoique le nom de ce pays (مَغْرِب) soit très-bien copié sous la forme *Maghreb*, par M. Munk, M. Bargès, etc., ou plus hardiment encore sous la forme *Magreb*, par M. Reinaud et M. Ernest Renan, qui ne se croient pas même obligés de modifier le *g* par un *h* supplémentaire[2];

Quoique M. Noël Desvergers, quand il parle des princes africains de la dynastie d'*Aglab*, les orthographie non-seulement par un *g* quelconque, mais par le *g* franc, sans accessoires;

Quoique M. Reinhart Dozy, faisant de même, écrive *Gomara* pour عُمَارة, *Télag* pour تلاغ, et *Gazali* pour غَزَالى;

Quoique M. Fresnel, cet *arabisant d'Arabie*, pour ainsi parler, qui à Djedda semblait dans son chez-lui, transcrivît

[1] Et cependant *Marrhebi*, si conforme aux habitudes gréco-romaines, aurait parfaitement exprimé l'articulation patoise que l'on veut faire prévaloir. Eh bien, non! — Notez que dans le *Machrebi* de Pline, le *r* n'a rien de commun avec le غ; il n'est que la représentation du ر. Quant au غ, il y est figuré par le *ch*, gutturale qui chez les Latins n'était presque plus qu'un *k* (ils écrivaient indifféremment *charus* et *carus*, *sepulchrum* et *sepulcrum*); mais qui, fût-elle restée grasse comme le χ grec, ne portait du moins en elle-même aucune nuance de *r*.

[2] M. Cherbonneau lui-même, qui a si souvent la bonté de condescendre aux exigences de l'école africaine, n'écrit pas non plus *Morreb*, mais *Mogreb*.

ainsi غَزَالَه par *Gazâleh*, et que l'adoption d'une telle orthographe fût de sa part une chose raisonnée, puisqu'il considérait les *Gasandes* de Diodore et les *Cassanites* de Ptolémée comme la tribu des G'assanides آل غسّان;

Quoique M. Bianchi, dans son catalogue, ne mette ni *Rhafour*, ni *Rhaled*, mais *Ghafour* et *Ghaled*, voire tout bonnement *Galed;*

Quoique M. de Sicé, témoin de la prononciation laissée dans l'Inde par les introducteurs du Coran, appelle fort bien *goçal*, et non *roçal*, l'ablution rituelle غُسَل;

Quoique M. Barbier de Meynard écrive sans hésitation, et par un *g* simple, *Bourgouschi*, pour rendre بُرْغُوشى;

Quoique M. Bland ne mette point d'*h* (à plus forte raison point d'*r*) à *Gazna* [1], et que, pareillement, ni M. Stahl, ni M. Julien Dumont, n'introduisent l'une ou l'autre lettre dans *Gaznévide;*

Quoique M. de Hammer, en parlant de l'idole بَغْ des Boghdadiens, la nomme *Bogh*, et non pas *Bor'*;

Quoiqu'il ne défigure point en *rhalib* ou *r'alib*, ce mot *galib* ou *galeb* (غَلِيب ou غالب), si connu, d'où viennent en provençal *galaubia* « vaillance », *galaubier* « homme vigoureux et vainqueur », etc.;

Quoique M. Quatremère, à propos de la différence entre خير et غير, ait positivement donné pour équivalent graphique de غير les lettres françaises *gaïr;*

Quoiqu'il n'ait pas songé une seule fois à travestir le *Kitâb el-aghani* en *Kitâb el-ar'ani;*

Quoique M. Jules Mohl ait copié de la même manière le titre de ce recueil de chansons; c'est-à-dire en y laissant au *gaïn* ou *ghaïn* sa valeur gutturale ordinaire;

Quoique M. de Slane rende كُوغَا pour *kougha* (non point *kourha* ou *kour'a*), et le nom primitif d'Alger, c'est à savoir

[1] Voir ci-devant la note de la p. 434.

جزاير بنى مزغنّا par Djezaïr beni *Mezghannâ* (non point *Mezrannâ;* — quoiqu'il fasse plus, et qu'il n'aspire même pas son *g* dans le nom de la rivière *Sagded*, وادى سَغْدد;

Quoique M. Caussin de Perceval nous donne *Gauth* pour l'équivalent européen de غَوْث;

Quoique M. Belin agisse de même, quand il mentionne *El-Ghouri* (آلغُورى), dont il n'a garde de faire *El-Rhouri;*

Quoique tout le monde, et notamment M. Sédillot, quand il est question de غياث الدين, appelle *Gayath eddin* un prince, qu'il n'est venu dans la tête de personne de dénommer *Rhayath eddin;*

Quoique cet orientaliste n'introduise pas même un *h*, soit dans le nom de *Gaza* (غزّة), dont nous avons parlé, soit dans celui du *Gaur;* de ce fameux *gaur* des Moabites, au sujet duquel on a tant bataillé;

Quoique M. Defrémery, dans sa traduction récente d'Ibn Batoutah, suive encore, pour les noms propres dont son livre fourmille, les mêmes errements que les nombreux auteurs ci-dessus;

Quoique M. Silvestre de Sacy, qui savait peut-être l'arabe, ait confirmé de telles règles par la pratique de toute sa vie;

Quoiqu'il ait regardé comme tout à fait accessoire une nuance grasseyante, à lui bien connue, par lui signalée dans sa Grammaire, mais dont il ne se préoccupait en aucune façon, la jugeant dénuée d'importance;

Quoiqu'il soit allé jusqu'à dire, — chose qui exprime certes bien sa conviction tout entière, et chose aussi dans laquelle éclate sa science presque divinatoire, puisqu'il ignorait alors l'existence du mot اُغْرِيقِى découverte depuis lors dans Ibn Abi Oçaïbi'ah; — quoiqu'il soit allé jusqu'à dire que, pour transcrire en arabe le mot *græcus*, il faut y rendre le *g* par un غ:

Malgré tout cela, mon cher ami, je ne serais pas surpris qu'à la longue, voyez-vous, la vigueur et la persévérance des

assiégeants ne l'emportassent sur la raison, voire sur le nombre. Aussi me vient-il des envies d'abandonner la bonne cause.

XI.

Si donc la même idée vous germe dans la tête, et si vous êtes prêt aussi à déserter avec armes et bagages, il y aurait peut-être quelque parti à prendre.

Pour bien rompre avec tous les classiques orientaux du *djâhilet* et de l'*islâm;* pour faire acte de ce zèle éclatant qui sied à de nouveaux convertis; passons la mer, mon cher *Rarcin*[1]. La boussole est une belle chose! Sous la conduite de quelque vieux marin, habitué à bien comprendre les indications de l'aiguille *marnétique*[2], embarquons-nous pour le pays où régnèrent les *Arlabites*[3]. Sans nous arrêter aux Baléares, car elles ne parlent plus qu'espagnol, depuis qu'elles ont été reprises sur les Sarrasins par les rois d'*Araron*[4], allons tout droit à la côte d'Afrique. Dans quel but? Pour y chercher les souvenirs de la Fiancée du roi de *Rarbe*[5]? Nullement. Pour y serrer la main aux champions de l'école articulatoire qui s'est formée dans le *Marreb*[6].

Nous ne pourrons pas, il est vrai, quoique arrivés là, poursuivre du même pied que ces messieurs le lion ou la *razelle*[7]; mais, partageant leur repas de chasseurs, sous quelques

[1] غَرْسِين. Voir la page de titre du livre *Les Oiseaux et les Fleurs*.

[2] On sait que *magnes*, *magneticus*, etc. sont dérivés du nom de la ville de *Magnesia*, en arabe مَغْنِيسِيَة, sur le territoire de laquelle fut d'abord découverte la pierre d'aimant.

[3] بنو أغلاب.

[4] أرَغون.

[5] غرب.

[6] المغرب.

[7] غزال.

arbres où nous serons ravis d'entendre les oiseaux *razouiller*[1], nous mangerons comme eux, avec toute la simplicité militaire, un pilau, bien assaisonné de clous de *rérofle*[2]. En façon de dessert, nous aurons d'excellentes *rernades*[3], qui remplaceront fort bien les groseilles, ou des oranges de *Mostaranem*[4], non moins bonnes que celles du *Portural*[5]. Pour boisson, il nous suffira des jets d'une source fraîche, où nous aurons eu soin de nous laver les pieds, les mains et la figure, sans oublier de nous *rarrariser* la bouche[6]. Cette eau pure, nous la sablerons comme du champagne, en façon de toast, aux prompts succès de la nouvelle prononciation du *raïn*[7]. Et de retour dans nos foyers, nous garderons un doux souvenir de ce banquet, plus agréable que ne furent jadis les splendides festins du Grand-*Morol*[8]. Encore moins regretterons-nous le chétif luxe culinaire d'Al-Mamoun ou de Haroun er-Rachid : malheureux princes arriérés, qui, n'ayant pas vu luire le siècle où ils auraient pu recevoir des leçons de néophonétisme, ignorèrent toute leur vie, les pauvres gens! qu'ils étaient califes de *Bardad*[9].

P. G.-D.

[1] غازل.

[2] غَرْفول.

[3] Les Arabes appellent ce fruit رمّان, mais l'adjectif formé de grenade (غرنطه) est *ghernâti* (غرناطىّ), par conséquent *rernâti* dans le nouveau système.

[4] مستغنم.

[5] يورتغال.

[6] غرغر.

[7] غين.

[8] مُغل et مُغول.

[9] بغداد. Voir la note qui tient lieu de post-scriptum.

NOTE SUR LE NOM DE BAGDAD.

Quelques personnes font venir ce mot du nom d'une divinité adorée des Bogdadiens [1], c'est-à-dire d'une certaine idole *Bog'* (بغ); mais il vient bien plutôt de celui d'un ancien village ou temple perse, qui occupait le même lieu, et qui avait tout simplement porté le nom âryan de *Baga-datta*, *Baga-data*, ou *Bag-data*, c'est-à-dire « donné par les dieux (Dieudonné) ». Cette hypothèse, beaucoup plus naturelle, paraît tout à fait confirmée par la manière dont Bagdad se trouve graphiquement exprimé en hébreu. Le rabbin Petachia, au XIIe siècle, l'écrit בַּגְדָד (*Bagdad*, avec un *g* simple et deux *a* brefs), et même il fait observer qu'anciennement on disait (par un *t* et non par un *d*) *Bagdatâ* ou *Bagdetah*, בגדתאה. La chose est d'autant plus sûre que le rabbin Kharma, dont il est fait mention dans le Talmud, portait le surnom de *Bagdethâ*, dès la fin du IIIe siècle de notre ère, c'est-à-dire en un temps où *Bagdat*, modeste village à côté du florissant Ctésiphon et des grandes ruines encore subsistantes de Babylone, ne laissait guère deviner ce qu'il deviendrait cinq cents ans plus tard, sous les Abbasides [2].

[1] Secte syrienne restée empreinte de paganisme.

[2] Par parenthèse, cette orthographe, qui se trouve être révélée par le témoignage des rabbins, explique pourquoi nos anciens voyageurs écrivaient toujours par un *t* le nom de la ville califale *Bagdat* ou *Bagdet*, et pourquoi la prononciation courante des Français est restée à peu près cela. Quand fut joué le fameux opéra comique de Boïeldieu, l'affiche portait bien *Le calife de Bagdad*, mais tout le public articulait *Bagdatt*, donnant ainsi au *d* final la valeur forte et brève qu'il a dans pied-à-terre (piétaterre). Et aujourd'hui même, il est encore d'usage de ne pas articuler différemment le nom dont nous parlons.

NOTE

SUR

LES PROGRÈS RÉCENTS DE LA CIVILISATION EN PERSE.

Depuis une vingtaine d'années, la Perse a commencé à montrer plus de dispositions à se soumettre à l'influence de la civilisation européenne que dans les temps antérieurs. Avant d'arriver à cet état, elle devait s'éveiller du long engourdissement dans lequel l'avaient plongée les dissensions tant politiques que religieuses qui ont déchiré ce pays depuis tant de siècles. Le règne prolongé de Fath Ali Schah favorisa ce réveil. Dès le commencement de son règne, on voit renaître le goût des belles-lettres; aussi, depuis ce moment, voyons-nous apparaître des poëtes de tous genres, des historiens, des biographes, des voyageurs et même des traducteurs d'ouvrages européens. Les noms de Schakaki[1], de Sâfi[2], de Sihâb[3], de Modjmar[4], de Saboûri[5], de Sabâ[6], de Wisâl[7], des deux Nischâti[8], de Nawâyi[9], de Kaâni[10], de Yagh-

[1] مهدى بك شقاقى Mehdi Beg, poëte d'un grand talent, mort l'an 1214 de l'hégire.

[2] مرزا جعفر Mirza Dja'far, mort en 1219.

[3] مرزا سيد محمّد Mirza Sayid Mohammed, mort en 1222.

[4] سيد حسين Sayid Housain, mort en 1225.

[5] مرزا احمد Mirza Ahmed, mort en 1228.

[6] Le célèbre فتح على خان Fat'h Ali Khan, le *Mélic usch Schoara* (le roi des poëtes) de Fat'h Ali Schah, mort en 1262.

[7] مرزا شفيع وصال Mirza Schefi' Wisâl, mort en 1262.

[8] Le premier, مرزا عبد الوهّاب Mirza 'Abdul Wahbâb, mort en 1244; le second, مرزا عبّاس Mirza 'Abbas, mort en 1262.

[9] مرزا محمد تقى نوائى Mirza Mohammed Taki, qui jouait un grand rôle pendant le règne de Mohammed Schah.

[10] Le célèbre مرزا حبيب قاآنى Mirza Habib, mort l'année dernière.

ma[1], de Mouflik[2] et de Serousch[3], sont les plus distingués parmi les quatre-vingt-dix poëtes et écrivains modernes que l'on trouve dans le nouveau *Tézkiré*[4].

La première impulsion de ce pays vers la civilisation européenne peut être attribuée aux efforts de feu Abbas Mirza, grand-père du schah actuel. C'est de ce temps que date l'introduction de l'imprimerie, des beaux-arts et de la discipline militaire; ce fut alors que parurent quelques ouvrages sur l'histoire et la géographie. Son fils, Mohammed Schah, aurait certainement marché sur les traces de son père, si le mauvais état de sa santé et sa faiblesse envers son premier ministre Hadji Mirza Aghassi n'eussent entravé la réalisation de plans si bien conçus. Au commencement de son règne, le schah actuel, Nasir ud-din, tâcha non-seulement de réaliser les plans de son grand-père, mais d'en élargir encore le cercle. Mirza Taki Khan, homme d'un grand mérite administratif, débuta dans son emploi de premier ministre (*sadâreti 'ozma*) par des mesures très-utiles à la civilisation du pays.

En observant l'état de la Perse, depuis la mort de Fath

[1] Le célèbre حكيم يغما Hakim Yaghma, mort il y a deux ans.

[2] مرزا محمّد على Mirza Mohammed 'Ali, appelé صدر الشّعرا «le président des poëtes.»

[3] مرزا محمّد على Mirza Mohammed 'Ali, appelé سروش *Serousch*, vit encore.

[4] Le *Tezkiré* (biographie des hommes de lettres, ou plutôt des poëtes), que je possède en manuscrit, m'a été apporté de Téhéran l'année 1854; c'est un des cinq nouveaux ouvrages de ce genre qui ont paru pendant ces vingt-cinq dernières années. Il faut remarquer qu'après l'*Atéschkédé* d'Azéri, le plus grand et le plus digne d'être nommé, c'est le *Tezkiré* de Navayi Kaschani. Le nom de l'auteur est درويش حسين Dervisch Housaïn, mort il y a à peu près vingt ans. Cet ouvrage n'a pas été publié; mais plusieurs personnes en Perse en ont des copies. Le manuscrit original se trouve dans la bibliothèque de Housaïn Kouli Khan de *Khamsa* حسين قلى خان خمسه. Mon *Tezkiré* est tout nouveau, et doit avoir été écrit sous le règne de Nasir ud-Din Schah.

Ali Schah, on trouve quelques résultats importants de l'influence exercée depuis une vingtaine d'années dans ce pays par la civilisation européenne, dont les principaux sont, 1° la création du *Divani 'adâlet*, ou tribunal de la justice, qui fut établi au commencement du règne de Mohammed Schah; 2° l'établissement du *Dâr ul-Founoun*, académie ou école des sciences, créée au commencement du règne du schah actuel; et 3° le goût naissant des Persans pour les traductions d'ouvrages historiques et géographiques, et en général pour toutes les productions de la littérature européenne. Nous allons dire quelques mots sur chacun de ces points.

I.

Le *Divan* ou tribunal de la justice, fut fondé par le célèbre *kaïm makam* Mirza Aboul Kasim. L'histoire de la création de ce divan donne une idée claire de l'esprit téméraire de cet homme de génie, qui fut premier ministre de Perse pendant les dernières années du règne de Fath Ali Schah et les premières de celui de Mohammed Schah. L'établissement d'un tribunal tel qu'il est à présent était regardé comme une entreprise aussi audacieuse qu'avantageuse pour le pays. Audacieuse, en ce que les ouléma faisaient tous leurs efforts pour conserver entre leurs mains l'administration de la justice en Perse, et que l'influence morale qu'ils exerçaient sur les esprits devait rendre la lutte très-difficile; avantageuse, en ce qu'elle limitait le pouvoir des juges, condition nécessaire pour prévenir les injustices individuelles, surtout dans un pays où les organes de l'administration peuvent commenter la loi d'après leurs préventions personnelles. Il est de fait que la nature même des lois musulmanes, surtout chez les schiites, donne à chaque *kadi* (juge) le moyen d'expliquer les questions juridiques selon son bon plaisir, surtout quand elles sont plus ou moins obscures ou difficiles à résoudre. Sur un point d'interprétation de la loi, il peut exister différentes opinions de *Mouschtehid*, par conséquent dif-

férentes manières de juger, qui paraissent toutes également légales. Cet état de choses offrait de grands dangers pour ceux qui avaient recours à la justice, et le gouvernement attendait, pour ainsi dire, un moment favorable pour le modifier.

Après la mort de Fath Ali Schah, le trône de Perse était regardé comme une proie sur laquelle se précipitaient de tous les côtés ses nombreux enfants et petits-enfants. Mohammed Mirza, à peine alors âgé de vingt-six ans, fils aîné d'Abbas Mirza, qui était le *vali 'ahd* (successeur ou héritier du trône), était regardé comme le véritable héritier de la couronne. Mirza Aboul Kasim, le kaïm makam [1], faisait tout son possible pour consolider légalement le droit de ce prince, et l'influence des cabinets européens l'aidait à atteindre son grand but, l'avénement au trône de l'héritier légitime, Mohammed Mirza. Mais le droit de succession au trône avait été trop souvent contesté en Perse; chacun des prétendants pouvait aisément se former un parti pour appuyer ses prétentions. L'esprit du peuple était donc dans une agitation continuelle, et le gouvernement devait prendre des précautions sérieuses.

Au milieu de ces difficultés, le kaïm makam cherchait quelque moyen de pacifier l'esprit général. On sait que les Persans aiment à fixer le souvenir d'événements remarquables par des mots qui expriment la date de l'événement par la valeur numérique des lettres qui les composent. Or, pour marquer l'année de l'avénement au trône de Mohammed Schah, on avait trouvé les mots : ظهور الحق *zuhour ul-hakk*, qui signifient « la manifestation de la justice, » et dont la va-

[1] La jeunesse d'Abbas Mirza et ses fréquentes absences de son gouvernement en Aderbidjan avaient donné lieu à l'établissement de la fonction de *kaïm makam*, c'est-à-dire lieutenant. Mirza Aboul Kasim avait rempli ces fonctions à deux reprises, pendant plusieurs années, sous Abbas Mirza et sous son fils Mohammed Mirza. A la mort de Fath Ali Schah, il était donc le premier personnage de l'État.

leur numérale est 1250 [1], ce qui était précisément l'époque de la mort de Fath Ali Schah et de l'avénement au trône de son petit-fils Mohammed. Mirza Aboul Kasim résolut de tirer parti de ce jeu de mots. Pendant que les compétiteurs au trône agitaient clandestinement les esprits, le premier ministre fit paraître la proclamation suivante : « Entre tous les princes de la maison royale des Kadjars, Mohammed Schah est celui que la Providence a désigné pour gouverner le beau pays de Perse. Outre les preuves nombreuses qui attestent l'incontestabilité de ses droits, le ciel a bien voulu le désigner plus clairement aux musulmans par le rapport mystérieux qui existe entre ces mots arabes : *zuhour ul-hakk*, qui signifient « la manifestation de la justice, » dont la valeur 1250 indique précisément l'année de l'avénement de ce prince au trône de ses ancêtres. »

Ce ne fut pas sans étonnement que le kaïm makam vit tous les esprits en mouvement. La nouvelle de l'apparition de la justice, que le peuple désirait depuis longtemps avec ardeur, avait parcouru tout l'empire. Il faut remarquer ici que l'attente d'un sauveur, d'un envoyé du ciel, qui doit apporter la justice sur la terre, est une idée généralement répandue chez tous les peuples de l'Asie. Les musulmans, surtout les schiites, attendent leur Mehdi, comme les Hébreux attendent leur Messie. Cette idée a, de tout temps, servi de prétexte aux imposteurs qui, à différentes époques, ont paru dans plusieurs contrées musulmanes, et se sont frayé un chemin sanglant pour atteindre le but de leur ambition. Le dernier d'entre eux avait été Bâb, qui avait jeté le trouble dans presque toute la Perse pendant les premières années du règne du schah actuel. Cette annonce de la manifestation prochaine de cette justice si longtemps attendue, devait donc gagner au nouveau roi la faveur du peuple.

Le kaïm makam déclara que, pour rendre la justice éga-

[1] ظ = 900 ; ه = 5 ; و = 6 ; ز = 200 ; ا = 1 ; ل = 30 ; ح = 8 ; ق = 100 = 1250.

lement accessible à tout le monde, le gouvernement allait procéder à l'établissement d'un tribunal, auquel tous auraient droit de demander la satisfaction qui leur serait due. La promesse eut un plein succès : le peuple, fatigué d'incessantes oppressions, s'occupa plus de la justice promise que des instigations de ses guides spirituels. Les tentatives des princes, les murmures des ouléma, restèrent sans résultat, et le Gouvernement commença à exécuter son plan.

Afin de montrer au peuple que le tribunal de la justice serait aussi puissant que le schah lui-même, le grand vizir obtint du roi que celui-ci accordât au représentant de ce tribunal des honneurs royaux. La première apparition de l'*amiri-divan* (grand maréchal du tribunal) dans les rues de Téhéran frappa tous les habitants de la capitale. « Le schah! le schah! » criaient les uns. « Non! non! c'est Mirza Hibi Khan, » disaient les autres. « Comment est-il donc entouré du même cortége que le padischah? » Le commissaire du gouvernement répondit aux curieux que c'était le grand représentant du *divani adalet,* le grand maréchal du tribunal de la justice, et comme la justice administrée par le divan dérivait de l'ombre de Dieu, c'est-à-dire du schah, le grand représentant de la justice était jugé digne de recevoir les honneurs spécialement affectés à la personne du roi. Cette explication vola de bouche en bouche par toute la Perse, et le peuple se soumit avec joie à une innovation qui lui faisait espérer un meilleur sort.

Le nouveau tribunal fit effectivement beaucoup de bien pendant les premières quatre ou cinq années de son existence; ce n'était que là que l'on pouvait trouver justice. Mais malheureusement, sous l'administration mystique de Khodja Mirza Agassi, son influence diminua graduellement. Actuellement ce tribunal est considéré comme la seconde instance après le divan spécial du schah (divani schah); mais ses jugements sont sans appel, hors le cas où le roi donne son consentement à la révision d'un procès par ce même divan, ou par un comité spécial, dont les jugements sont sujets à

la sanction royale. Dans les premières années de son institution, ce tribunal se composait des membres suivants : 1° *Amiri divan*, ou le maréchal président du divan; 2° *Sadri divan*, ou président du tribunal de la part des ouléma, premier personnage après le maréchal; 3° *Amini divan*, le confident du divan (eunuque choisi pour les affaires des femmes); 4° *Amiri noudjebâ*, émir choisi comme représentant de la noblesse (des *kadjars*); 5° *Amiri léschker*, général, député des militaires; 6° *Moustawfyi divan*, contrôleur des affaires des *maliat* (domaines); 7° *Nazim ul-adalet*, procureur général du tribunal; 8° *Mounschi baschi*, grand secrétaire du divan.

La procédure des affaires était confiée aux soins des *mounchis* et *mouharrirs* (secrétaires et copistes). La partie exécutive était entre les mains de deux fonctionnaires : 1° *Nâib-Ferrasch*, chef des officiers chargés de l'exécution des arrêtés du conseil du tribunal dans la ville; et 2° *Nâib-Ghoulam*, chargé d'exécuter les ordonnances du tribunal dans les provinces. Chacun d'eux avait sous ses ordres un nombre suffisant de *ferrasch* et de *ghoulam*. Il y avait en outre un *ferrasch khalvet*, qui remplissait auprès du tribunal deux fonctions; il devait communiquer au roi les rapports du divan, en cas que Sa Majesté se retirât dans le *khalvet*, retraite dans laquelle ni ses visirs, ni aucun de ses sujets ne pouvaient pénétrer jusqu'à lui (ce droit étant toujours réservé à ses *ferrasch khalvet* et *ghoulam khalvet*, qui sont une sorte de pages spéciaux); et 2°, il devait mettre au net le procès-verbal du divan.

Vers la fin du règne de Mohammed Schah, cet établissement, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, était tombé dans une sorte de décadence. Du temps de Mirza Taki Khan, il fut réorganisé et constamment soutenu par ce grand homme. De nos jours, il est basé sur les mêmes principes; mais malheureusement, dans la position actuelle de la Perse, on s'occupe fort peu de l'amélioration des établissements intérieurs du pays.

II.

Le *Dar ul-Founoun* (maison des sciences). Cette académie ou plutôt cette école fut fondée par les soins de Mirza Taki Khan, dont le sort est déploré jusqu'à ce moment dans son pays. Cet homme de génie avait passé la plus grande partie de sa jeunesse à voyager. A l'âge de vingt-cinq ans, il avait été attaché à la mission du prince Khosrou Mirza à Saint-Pétersbourg, en 1832; il était alors secrétaire d'Amir Nizam Mohammed Khan, qui accompagnait le jeune prince pendant son voyage en Russie. En visitant avec lui tous les établissements de Saint-Pétersbourg, tant militaires que civils, Mirza Taki (il n'était pas encore nommé khan à cette époque) enregistrait dans son journal de voyage tout ce qui provoquait sa curiosité. Quelques années après son retour, il fut promu au titre de khan, et sous Mohammed Schah, il fut envoyé en Turquie, à deux reprises, en qualité de chargé d'affaires. Ce fut là que Mirza Taki Khan conçut les projets de réforme qu'il mit à exécution en 1848. En dépit des préjugés des musulmans fanatiques, qui disaient que le gouvernement de Mahmoud introduisait dans l'islamisme des innovations diaboliques, Mirza Taki Khan voyait avec envie les progrès des Ottomans; mais les circonstances n'étaient pas encore favorables à ses projets. Après son retour de la Turquie, il fut promu au titre du *veziri nizam*, et resta jusqu'en 1848 auprès du jeune *Veli'ahd* (le schah actuel), dans l'Aderbidjan. La mort de Mohammed Schah et l'avénement au trône de son successeur ouvrirent une large carrière à l'activité de Mirza Taki Khan. La faveur dont il jouissait auprès du jeune prince lui procura deux grands titres : celui d'*amir-nizam* et de *sadri aazam*[1]. Les affaires du gouvernement prirent alors une direction nouvelle. Il est difficile de

[1] Le fameux Amir Nizam Mohammed Khan avait attaché à son service deux jeunes gens qu'il affectionnait beaucoup : l'un était Housaïn Beg, qui avait été autrefois envoyé en Angleterre, et l'autre, Mirza Taki. Grâce à la

dire combien d'améliorations furent faites en peu de temps par ce ministre dans toutes les branches de l'administration. L'abolition du *touioul* (impôt que les khans et leurs employés prélevaient sur les villes, les districts et même les gouvernements entiers, au lieu de salaires), qui fut toujours une des causes de la ruine du pays; la diminution du pouvoir accordé aux employés civils et militaires, surtout de ceux d'Aderbidjan, qui, du temps de Hadji Mirza Agassi, avaient fait le malheur du pays; la réforme des ministères, surtout de celui des affaires étrangères; l'introduction de la Gazette, des passe-ports, l'organisation de la poste; les encouragements donnés aux fabricants et aux ouvriers de toute espèce; les avances faites aux savants et aux étrangers versés dans la connaissance des affaires, pour venir introduire en Perse les éléments de la civilisation européenne: tout cela fut com-

protection de l'amir nizam, tous deux avaient reçu le titre de khan, et occupaient deux grands postes. Le premier était *adjutant baschi* «chef de tous les aides de camp», et le second, *veziri nizam* «chef de l'état-major.» Tous deux servaient d'aides à l'amir nizam, qui remplissait les fonctions de ministre de la guerre. Après la mort de ce ministre, sa place était restée vacante, vu que personne n'était jugé digne de remplir les fonctions d'un homme aussi important que l'était Mohammed Khan. Pendant les dernières années de l'administration du grand vizir Hadji Mirza Agassi, Mirza Taki Khan et Housain Beg furent tous deux absents de Téhéran; l'un, en qualité de veziri nizam, devait résider à Tauris; l'autre avait été envoyé comme gouverneur à Yezd. Durant quelques années, Taki Khan se trouva donc en relation quotidienne avec l'héritier du trône, et jouit de la plus grande faveur. Mais la mort du roi Mohammed Schah le jeta dans de grandes difficultés. Le trône resta vacant pendant quelques jours, et l'absence de l'héritier donna lieu à la création d'un gouvernement provisoire à Téhéran. Le grand vizir Hadji Mirza Agassi avait pris la fuite; la mère du shah, entourée des principaux dignitaires de l'État, remplissait les fonctions, pour ainsi dire, de présidente de ce gouvernement. On parlait de *djoumhouri* «république» dans tout Téhéran. Plusieurs personnes jouèrent un grand rôle dans ce gouvernement provisoire, entre autres Mirza Nasr Ullah, l'un des quatre membres de la confrérie des Dervisch, Mirza Mohammed Ali, fils de Hadji Moulla Riza, et Mirza Mouslim. Au milieu de ces désordres, Nasr ud-Din Mirza quitta Tauris pour se rendre à Téhéran, comme héritier légitime du trône de son père. Il avait avec lui deux hommes distingués: Mirza Fazl Ullah, son vizir, et Mirza Taki Khan. Le premier avait toujours été un homme

mencé et exécuté au bout de trois années, pendant le ministère de cet homme de génie. Le dernier service qu'il rendit au gouvernement fut l'engagement de professeurs étrangers de toutes les sciences dans le *Dar ul-Founoun*, ou maison des sciences, qui fut fondée par lui et qui existe encore à Téhéran.

Le *Dar ul-Founoun* fut créé quelque temps avant l'*Andjouméni Danisch*, ou assemblée de savants à Constantinople. C'est une seconde et plus petite édition de l'École polytechnique de Constantinople, par laquelle le gouvernement persan voulait établir la première pépinière de civilisation dans le centre du pays. Elle était partagée en cinq sections : 1° celle de la philologie, ou plutôt des langues latine et française; 2° des mathématiques; 3° de la minéralogie; 4° de la pharmacie, de la chimie et de la médecine; et 5° des sciences militaires, comprenant l'art de la théorie de la fortification, de l'artillerie, de l'infanterie et de la discipline.

sans ambition, aussi le second avait-il trouvé le moyen de s'emparer de toute la faveur de son maître; mais sachant bien que, malgré cette faveur, il n'aurait pas pu soutenir une lutte ouverte avec le *sadrul mamalik* (Mirza Nasr Ullah) et les autres grands dignitaires du règne de Mohammed Schah, il supplia son maître, qui avait l'intention de le nommer grand vizir, de ne le faire qu'après son arrivée dans la capitale et son avénement au trône; car le bruit s'était répandu que, si Nasir ud-Din Mirza refusait de former son ministère d'après les vues du gouvernement provisoire, le gouvernement provisoire placerait sur le trône son frère cadet Abbas Mirza. Pour calmer tous les prétendants au titre de premier ministre, Mirza Taki Khan engagea donc le jeune schah de lui donner seulement le titre d'amir nizam, attendu que, l'amir nizam devant toujours résider à Tauris, les prétendants au titre de sadri aazam garderaient leurs espérances. En effet, la nouvelle de la nomination de Mirza Taki Khan au titre d'amir nizam mit fin aux hésitations des courtisans de Téhéran; ils attendirent avec joie l'arrivée du jeune schah. Cependant toutes les affaires du nouveau gouvernement passaient par les mains de Mirza Taki Khan; nul ne le savait. Mirza Fazl Ullah gouvernait en qualité de premier ministre; ainsi toutes les ambitions furent apaisées; d'abord, parce que le nouvel amir nizam devait bientôt se rendre à Tauris, et puis parce que l'on ne craignait pas les prétentions de Mirza Fazl Ullah. Cela dura ainsi quelque temps; mais aussitôt que le jeune schah fut établi sur le trône, Mirza Taki Khan reparut tout à coup en qualité de sadri aazam, et tous ses ennemis furent exilés.

Tous les professeurs sont des étrangers et surtout des Allemands; pour le moment, il y a quelques précepteurs arméniens et persans, qui ont eux-mêmes achevé leur éducation dans l'École polytechnique de Constantinople, ou dans cet établissement de Téhéran. Le nombre des élèves est d'à peu près cent soixante, dont cent dix sont élevés aux frais du gouvernement, et le reste, à leurs propres frais. Les élèves des derniers cours doivent composer des dissertations sur des sujets donnés. Nous ne saurions dire au juste jusqu'à quel degré d'avancement ils sont parvenus dans leurs études; mais nous savons que le gouvernement encourage ces jeunes gens dans leurs entreprises, et leur accorde toutes les facilités possibles, chose jusqu'alors tout à fait inconnue en Perse.

La Gazette de Téhéran du 25 schaaban de l'année passée, annonce que les professeurs et élèves du *Dar ul-Founoun*, sont dispensés du jeûne du ramadhan, puis elle continue : « Quant à ceux des étudiants qui cherchent à faire des progrès dans les sciences, il est hors de doute qu'ils ne resteront pas sans travail. Ils continueront à se perfectionner dans l'étude et les sciences, et s'ils peuvent développer quelque sujet, résoudre un problème scientifique, ou écrire des dissertations qui soient approuvées par leurs professeurs ou par d'autres savants, on publiera leurs noms dans les journaux, afin qu'ils soient connus et honorés. »

III.

Le goût des Persans pour les traductions d'ouvrages européens se manifesta d'abord au temps d'Abbas Mirza. Les Persans doivent, à cet égard, de la reconnaissance à leurs hôtes étrangers, qui, pendant leur séjour dans le pays, apprirent la langue indigène et traduisirent des ouvrages sur l'histoire et la géographie. Parmis les ouvrages qui datent de cette époque, nous connaissons : 1° *Terdjoumehi tarikhi Iscander*, c'est-à-dire traduction de l'Histoire d'Alexandre le Grand, achevée à Tauris par James Campbell en 1228 =

1813, par l'ordre d'Abbas Mirza; 2° *Tarikhi Peteri kabir*, Histoire de Pierre le Grand, par Voltaire, achevée par M. Gabriel; et 3° *Terdjoumehi tarikhi Charl XII*, traduction de l'Histoire de Charles XII (de Voltaire), par l'historien Mirza Riza Kouli. Tous ces ouvrages furent lithographiés en un volume, à Tauris, en 1262 = 1845. Je n'ai pas de liste exacte et complète de tous les ouvrages européens traduits et publiés en Perse; mais nous connaissons des manuscrits et des brochures écrits en persan sur diverses branches des sciences, sur la géographie, l'astronomie, la physique, l'architecture et l'artillerie; il y a des biographies et même des romans. Plusieurs hommes de haute naissance et de grands moyens ont voué leur vie à l'étude des sciences puisées aux sources européennes; nous connaissons plusieurs princes du sang royal, plusieurs khans et d'autres personnages éminents qui, durant ces dernières quinze années, ont aidé au progrès de la civilisation dans leur pays. Les noms de Bahram Mirza, Ali Khan, Mahmoud Khan le Kara guzlou, Mirza Habib (Kaani), Scheikh Mouhsin (le traducteur de Télémaque), Neriman Khan (tous les deux sont maintenant à Paris) et de plusieurs autres, sont déjà connus sous ce rapport.

De nos jours on peut lire en persan, outre les ouvrages que je viens de mentionner, l'Histoire de l'impératrice Catherine, celle de Napoléon Ier; les Aventures de Télémaque, des voyages dans différentes parties du monde, et plusieurs autres ouvrages tirés des littératures européennes. J'ai en ce moment sous les yeux un manuscrit contenant un traité complet sur l'art militaire, surtout sur les fortifications modernes; il est écrit par un certain Mohammed Hassan, de Schiraz, sous la dictée d'un général français, M. Simono, qui fut pendant longtemps au service du gouvernement persan, au temps d'Abbas Mirza et de Mohammed Schah. Ce traité est partagé en trois sections : la première traite des fortifications en général en temps de guerre : elle renferme vingt-trois chapitres; la seconde traite principalement de l'architecture, en huit chapitres; la troisième parle des siéges des forte-

resses, de la manière de les fortifier après les avoir prises, et du passage des rivières : elle est divisée en dix chapitres. Comme l'auteur (le général Simono) dit, dans la préface, que tous les articles de l'ouvrage en question ont été tirés des leçons privées données par lui à Ali Khan le kadjar, par ordre spécial de feu Mohammed Schah, il paraît que toutes ces leçons ont été données à Ali Khan en français, et Mohammed Hassan, qui a achevé la traduction et la rédaction de cet ouvrage, dit que la plupart des leçons ont été traduites du français. L'ouvrage est accompagné de quatorze planches, contenant quatre-vingt-dix-sept dessins.

Le schah actuel s'occupe des progrès de la civilisation plus que ses prédécesseurs, et lui-même a beaucoup de goût pour les langues européennes, et surtout pour le français, qu'il connaît le mieux. Différentes circonstances qui soutiennent la cause des ignorants le gênent dans la réalisation de ses grands projets d'avenir ; mais la force des choses rendra bientôt la Perse plus familière avec la civilisation européenne. Le premier ministre actuel fait tout ce qui se peut pour la prospérité de son pays, et le schah, de son côté, fait de grands efforts pour améliorer l'instruction publique. Nous achèverons cet article par l'annonce d'une nouvelle littéraire que nous venons de recevoir de Perse, concernant un ouvrage historique très-intéressant, composé par ordre du roi. C'est le *Rauzat us-safâ i-nasiri*, en trois grands volumes in-folio. La Gazette de Téhéran avait fait l'annonce suivante dans un article daté du 25 scha'ban de l'année passée (c'est à peu près la fin du mois de mars 1856). « La volonté sacrée de S. M. le roi des rois, que Dieu prolonge son règne indéfiniment! est parfaitement favorable aux progrès de toute espèce de sciences. Son auguste volonté a donc ordonné aujourd'hui que l'histoire des trois cent soixante et douze ans écoulés depuis l'avénement des Séfévides jusqu'à nos jours (autrement dit l'histoire particulière de Perse) soit rédigée et ajoutée à l'histoire connue sous le nom de *Rauzat us-safâ*. A cet effet, son excellence Riza Kouli Khan, le curateur du

Dar ul-Founoun de Téhéran, qui a une grande connaissance de l'histoire des temps passés, est chargé de faire un supplément de trois volumes (sur l'Histoire de la Perse durant ces trois cent soixante et douze ans) aux sept volumes de Mirkhond. De plus, il fera un index (pour tous ces dix volumes) dans lequel on puisse trouver arrangées, d'après l'ordre chronologique, toutes les générations des prophètes et des rois, et les dates de leurs règnes. En deux ans, le curateur à achevé les trois volumes, contenant l'histoire des *Séfévides*, des *Afchârs*, et de l'illustre maison des *Kadjars*, jusqu'à l'année 1272 = 1856.

« Ce grand ouvrage, qui renferme un magnifique travail d'analyse critique, faisant la continuation de l'ouvrage de Mirkhond, porte collectivement le nom de *Rauzat us-safâ i-Nasiri*, et forme la meilleure histoire de la Perse, par la richesse des faits et la simplicité du style (ce que le schah apprécie beaucoup). Il jouit déjà d'une grande estime parmi les hommes de lettres. D'après l'ordre de Sa Majesté, on a commencé à lithographier les deux ouvrages ensemble, et à les tirer à mille exemplaires. Cette édition sera beaucoup plus belle que celle du *Rauzat us-safa* de Mirkhond, publiée à Bombay. Quand la publication en sera terminée, nous nous empresserons de l'annoncer, avec le prix, dans une note de notre Gazette. »

Nous n'avons encore rien vu de cette édition; mais probablement elle paraîtra vers la fin de l'année.

Une Histoire complète de la Perse moderne n'existait pas encore. On avait de gros volumes sur l'histoire des Séfévides, des Afschars et des Kadjars; mais ce ne sont, pour la plupart, que des compositions faites particulièrement pour le règne du souverain sous lequel elles ont été écrites. Le monde savant a le droit d'attendre tout autre chose d'un ouvrage historique qui est écrit d'après les annales du pays par un homme civilisé comme Riza Kouli Khan.

L'un des plus grands mérites attribués par la Gazette de Téhéran à cet ouvrage est celui d'être écrit d'un style simple

et non pompeux, ce que le schah apprécie beaucoup. Il est à remarquer que déjà avant la simplification du style turc, introduite par le sultan Mahmoud, plusieurs hommes de lettres en Perse essayaient de simplifier leur style; mais cette tâche était trop difficile, car il fallait abandonner la forme pompeuse, qui était regardée, depuis tant de siècles, comme l'ornement naturel du langage. C'est le kaïm makam Mirza Aboul Kasim, qui connaissait mieux la langue persane que tous ses prédécesseurs, qui donna la première impulsion à cette tendance utile. Depuis cette époque, les écrivains modernes tâchent de simplifier autant que possible leur style, et de rendre leurs pensées avec plus de clarté. Jusqu'ici le style diplomatique a gagné plus que le style littéraire. En comparant les ouvrages anciens avec les nouveaux, nous y remarquons une énorme différence; cependant, ni les Turcs, ni les Persans, ne parviendront à simplifier leur style entièrement, à moins d'introduire la ponctuation dans leur écriture. Malgré cela, le premier pas est fait, et nous devons l'attribuer à l'influence de la civilisation européenne dans ces contrées.

M. A. Kazem-Beg.

Glimpses of Life and manners in Persia, by Lady Sheil. Londres, 1857, in-8° (402 pages).

Lady Sheil accompagna son mari, le colonel Sheil, pendant son ambassade en Perse, et passa trois ans et demi dans ce pays, surtout à Téhéran; elle fit une fois le voyage à Ispahan et passa un été dans les montagnes du Mazenderan. C'est une personne intelligente et cultivée, qui s'est donné la peine d'apprendre à parler persan et qui nous communique, d'une manière agréable et sans prétention, ses observations sur les manières et les mœurs du pays, et sur tout ce qu'elle était en position de bien voir. Le colonel a ajouté au journal de sa femme une série de notes détaillées et très-instructives

sur les ruines d'Ani, sur les Kurdes, les Turcomans, les Nestoriens; sur Khiva, sur l'Afghanistan, sur les manufactures de soie en Perse, sur l'armée persane, sur le revenu de l'État et sur les tribus nomades, dont il donne l'énumération et le dénombrement. Ces notes ont une valeur réelle, car M. Sheil connaît bien la Perse; il y a demeuré pendant vingt et un ans, comme instructeur militaire, comme colonel d'un régiment, et à la fin, comme ambassadeur. Il est à regretter qu'il n'ait pas donné plus d'étendue à ces notes, surtout à celles qui traitent des tribus nomades, sur lesquelles nous sommes encore très-imparfaitement instruits, et dont l'étude offre plusieurs côtés extrêmement intéressants.

J. M.

M. Boudard, de Béziers, annonce, chez Rollin, rue Vivienne, n° 12, la publication de sa *Numismatique ibérienne*[1], *précédée de recherches sur l'alphabet et la langue des Ibères.* Ses *Études ibériennes*, publiées en 1852, ont déjà initié les savants au résultat capital de M. Boudard, que les légendes des médailles ibériennes se laissent expliquer par le basque, à l'exclusion des autres langues dont l'antiquité nous a laissé des vestiges. Ce résultat, fort beau en lui-même, nous amènera, sans doute, plus tard, au déchiffrement de la seule inscription ibère un peu étendue, et qu'on a découverte sur une plaque de plomb. En attendant, il sera intéressant de voir réunir en un ensemble méthodique des planches de monnaies ibériennes, des tableaux de légendes, des listes de peuplades

[1] L'ouvrage est divisé en deux parties. La première comprend l'explication de l'alphabet ibérien, les preuves de l'identité des langues ibérienne et basque, la liste des noms de peuplades et de lieux de l'Hispanie. La deuxième partie est consacrée à la numismatique, et terminée par un essai sur l'origine de quelques villes anciennes, ibériennes ou celtiques. On peut souscrire à Paris, chez M. Rollin, 12, rue Vivienne.

et de lieux antiques, et des cartes où l'auteur tâchera de reconstituer l'ancienne Ibérie. La position de l'auteur ne lui permet pas de faire un tirage considérable, et il ne publiera son ouvrage, au prix de 42 francs pour quarante feuilles de texte in-4° et quarante planches, que lorsqu'il aura pu ajouter une trentaine de souscripteurs à ceux qui, en France et en Espagne, ont déjà promis d'encourager ce curieux travail.

Antoine d'Abbadie.

Fives years in Damascus, including an account of the history, topography and antiquities of that city, with travels and researches in Palmyra, Lebanon and the Hauran, by Rev. J. L. Porter. 2 vol. in-8°; Londres 1855 (avec des cartes et des gravures).

Le premier volume contient la description détaillée de Damas, un voyage à Palmyre, la description de la vallée du Barada, du mont Hermon, des bords orientaux de l'Antilibanon et des lacs de Damas; le second, un voyage dans le Hauran, à Bosra, Soweidah et Redjran, la description de l'ancienne province de Baschan, de Balbeck et de Homs. C'est un livre fait avec beaucoup de soin, de sens et de modestie, qui ajoute considérablement à nos connaissances antérieures, et qui fournit des preuves innombrables de la quantité de découvertes qu'il y a encore à faire dans ces pays si anciennement cultivés, et où tant de dominations diverses ont laissé leurs traces. Damas est une des villes où l'une ou l'autre des grandes puissances devrait toujours entretenir un représentant du savoir européen, pour qu'il puisse saisir les occasions de faire des explorations et des fouilles dans les provinces environnantes, et pour acheter ou faire copier des manuscrits qui manquent à nos bibliothèques.

J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1857.

DE L'ÉTAT DE LA LITTÉRATURE CHEZ LES POPULATIONS CHRÉTIENNES ARABES DE LA SYRIE,

PAR M. REINAUD.

LU À LA SÉANCE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE, LE 24 JUIN 1857.

Les populations chrétiennes de la Syrie, notamment celles du mont Liban, ont depuis longtemps adopté l'usage de la langue arabe, qui est celle de leurs vainqueurs. L'arabe appartient à la même souche que le syriaque, le chaldéen et l'hébreu; et les chrétiens de Syrie, qui ont conservé la liturgie syriaque, se contentent d'écrire l'arabe dans l'écriture nationale. En général, les chrétiens de Syrie professent le rite grec; or le rite grec se divise en rite melkite, qui est celui des Grecs catholiques, des Maronites en particulier, et en rite grec schismatique : mais presque partout l'arabe domine, et c'est l'arabe qui sert dans les habitudes de la vie, particulièrement dans les actes de la vie civile.

Les populations chrétiennes de la Syrie, comme

celles des autres provinces de l'Empire Ottoman, vivaient autrefois dans l'immobilité et dans l'isolement. Quant à leurs rapports avec les nations de l'Europe, qui, de tout temps, ont été attirées en Orient, non-seulement par les intérêts du commerce, mais encore par les souvenirs de la Bible et par les actes qu'accomplit l'Homme-Dieu, ils étaient plus ou moins fréquents, plus ou moins intimes, suivant le plus ou moins d'analogie des croyances, le plus ou moins d'accord dans les intérêts. Peu à peu, le mouvement qui agite l'Europe depuis près de soixante et dix ans s'est communiqué à l'Asie occidentale, et, maintenant, les chrétiens de Syrie semblent vouloir s'animer de notre esprit et s'inspirer de nos coutumes.

Le goût de l'étude est devenu général chez les chrétiens orientaux. D'une part, ils ont senti le besoin de s'initier aux langues européennes, afin de profiter des lumières de cet Occident, qui, pendant si longtemps, fut le tributaire de leur patrie; aussi, il n'est pas rare de rencontrer parmi eux des personnes qui, outre l'arabe, leur langue maternelle, parlent à la fois l'italien, le français et l'anglais, et qui ont acquis des notions plus ou moins profondes dans la littérature représentée par chacune de ces langues. D'un autre côté, par zèle pour un idiome qui est devenu le langage national, ils se sont plongés dans l'étude de l'arabe savant, de l'arabe qui était parlé en Arabie dès avant Mahomet, et qui a été consacré par le Coran. Ils ne se sont pas arrêtés à la

signification courante des mots; ils ont voulu remonter aux origines des choses; ils ont recherché les proverbes les plus anciens, ceux qui étaient presque aussi anciens que la nation elle-même; ils ont recueilli les anecdotes qui se rattachent à certaines dénominations encore usitées; ils ont suivi le développement de la langue, jusqu'au moment où la décadence s'est fait sentir, et où la littérature n'a plus rien produit qui fût propre à satisfaire une curiosité exigeante.

Des colléges et des séminaires ont été fondés dans le mont Liban et ailleurs, et là, à l'enseignement des choses usuelles et à l'instruction cléricale, on a joint l'étude des monuments de l'ancienne littérature arabe. De jeunes Syriens s'exercent à parler la langue de leur adoption d'une manière correcte et élégante, tant en vers qu'en prose, et, plus tard, quand l'âge des idées positives est arrivé, il en est plusieurs, parmi eux, qui savent allier l'esprit des lettres à celui des affaires. Dans une telle situation, l'usage de faire circuler le produit de ses veilles à l'aide de copistes n'a plus suffi; une, et même plusieurs imprimeries arabes ont été fondées à Beyrout, ville devenue le centre du commerce maritime de la Syrie, et maintenant il est facile à tout écrivain de faire gémir la presse. Quand un auteur n'a pas les moyens de payer les frais d'impression, il trouve quelqu'un, par exemple un négociant, qui supporte la dépense. Les caractères d'imprimerie dont on fait usage à Beyrout sont d'une élégance remarquable.

De là à l'idée de fonder une espèce d'académie, une vraie Société asiatique, il n'y avait qu'un pas. Dans ces dernières années, quelques jeunes gens de Beyrout, pénétrés de la pensée que l'union fait la force, résolurent de combiner leurs efforts pour se livrer avec plus de fruit à leurs études. Cette association ne tarda pas à devenir un centre, auquel se rallièrent, non-seulement diverses personnes lettrées du pays, mais encore des Européens et des Américains établis dans la contrée. Parmi les derniers se faisaient remarquer les missionnaires protestants des États-Unis, à la tête desquels était le révérend Eli Smith, qui a exécuté, de concert avec M. Édouard Robinson, un voyage d'exploration dans les pays bibliques, voyage dont la relation a été publiée à New-York et à Londres, et qui a eu beaucoup de succès[1]. En 1852, la Société de Beyrout a fait paraître la première partie de ses Mémoires, sous le titre d'*Actes de la Société de Syrie*[2]. Le recueil est rédigé tout entier en arabe.

En ce moment, les chrétiens de Syrie comptent dans leur sein plus d'un littérateur dont le nom est devenu chez eux populaire. Voici le nom de ceux dont la réputation s'est étendue jusqu'en France : 1° Un chrétien du rite grec catholique, appelé *Faris* et appartenant à la famille Schidiac[3]. Faris a suc-

[1] Le titre de cette relation est : *Biblical researches in Palestina, mount Sinaï and Arabia Petræa*, plusieurs volumes in-8°.

[2] اعمال الجمعية السورية. Voyez le *Journal asiatique* du mois d'août 1853, p. 116 (Rapport de M. Mohl).

[3] فارس الشدياق.

cessivement séjourné à Malte, à Londres et à Paris, et les publications qu'il a faites dans chacun de ces pays attestent une profonde connaissance de la langue et de la littérature arabes. 2° Un autre indigène, du rite grec catholique, appelé *Nasifi*, et appartenant à la famille des Iazigi [1]. Celui-ci, qui paraît n'avoir jamais quitté le mont Liban, sa patrie, et qui prend le titre de scheïkh, s'est voué d'une manière spéciale à l'ancienne littérature arabe; il connaît, dans les plus menus détails, le genre de vie qu'on mène dans le désert; il peut dire, en général, ce qu'un Bédouin pense et fait dans telle et telle circonstance. Il fera, s'il le veut, parler le Bédouin de nos jours comme parlaient les Bédouins dès avant Mahomet. Nous reviendrons sur ce personnage. 3° Un autre chrétien du mont Liban, Nassif, de la famille Mallouf [2], lequel est depuis quelque temps professeur de langues orientales au collége catholique de Smyrne. A la connaissance de l'arabe, du persan et du turk, M. Mallouf joint celle du français, et il a publié divers ouvrages dans lesquels le français marche parallèlement avec les langues de l'Orient. Ces ouvrages roulent sur la grammaire et la lexicologie; quelques-uns ont eu plusieurs éditions. 4° Un autre, chrétien catholique, le scheïkh Rochaïd, de la famille des Dahdah [3]. Celui-ci, qui dirige en ce moment une maison de commerce à Marseille et à Londres, a fait

[1] ناصيف اليازجي.
[2] ناصف المعلوف.
[3] رشيد الدحداح.

imprimer, il y a quelques années, à Marseille, avec des corrections et des additions, un dictionnaire arabe composé, il y a un peu plus d'un siècle, par un évêque d'Alep, nommé *Farhat*, qui a conservé une grande réputation dans le pays. M. Dahdah est également éditeur du Divan d'Omar-Ibn-Faredh, recueil de poésies mystiques qui, encore à présent, est recherché des derviches et des sofis de la Syrie et de l'Égypte. 5° Un chrétien, de la famille des Schidiac, appelé *Thannous*[1], qui vient de publier à Beyrout un volume qui n'est pas encore parvenu à Paris, mais qu'on dit faire sensation dans le pays. C'est une biographie des personnages les plus considérables du mont Liban, tant anciens que modernes, et pour plusieurs desquels les familles subsistent encore. 6° Un chrétien, du rite grec schismatique, qui est employé dans une maison de commerce à Beyrout, et qui vient de faire imprimer un recueil de poésies. Il se nomme Khalil et appartient à la famille des Khouri[2]. A cause de sa grande jeunesse, il a intitulé son recueil : *Les Fleurs des collines sous forme de poésies de la jeunesse*[3]. Nous y reviendrons.

On pourrait encore citer : 1° le patriarche des Maronites, M. Paul, de la famille des Masad[4], qui

[1] طنوس الشدياق.
[2] خليل افندى الخورى.
[3] زهر الرّبى فى شعر الصبا.
[4] بولس المسعد.

a fait successivement ses études au séminaire de Ayn-Ouarkah[1], dans le Liban, et au collége de la Propagande, à Rome. Ce prélat est auteur de plusieurs ouvrages, notamment d'une Histoire des Maronites, dont on dit beaucoup de bien, mais qui, jusqu'ici, n'a circulé qu'en manuscrit. 2° Un membre de la famille des Dahdah, lequel a été élevé aussi au séminaire de Ayn-Ouarkah et au collége de la Propagande, et qui s'appelle Nimet-Allah, ou « la grâce de Dieu ». Nimet-Allah remplit les fonctions de secrétaire du patriarche, et dirige les cinq principaux colléges de la nation maronite dans le Liban. On dit qu'il parle et écrit correctement dix langues.

Il est juste de dire aussi quelques mots de la famille catholique des Modawar, qui est établie à Beyrout, où elle fait le commerce, et qui professe le goût le plus vif pour la littérature. M. Michel Modawar[2] a été élevé dans le pays, au collége d'Anthoura, et, tout en possédant parfaitement l'arabe, il parle et écrit le français comme un Français. Pendant quelque temps il a rempli les fonctions gratuites de drogman-adjoint au consulat de France à Beyrout[3].

Voulant donner une idée de l'état actuel de la littérature dans le pays, je vais prendre pour texte deux ouvrages récemment publiés à Beyrout, et qui, à eux deux, représentent les deux genres maintenant

[1] عين ورقة.

[2] ميخائيل المدور.

[3] *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques*, par M. Fr. de Saulcy, Paris, 1853, t. I, p. 10.

les plus cultivés : l'un, qui a pour auteur Nasif-al-Iazigi, est conforme au vieux système arabe; l'autre, qui est dans le goût moderne, est le recueil de poésies de Khalil-al-Khouri. On a dit que la littérature d'un pays était l'expression de sa société; ces paroles sont applicables aux populations chrétiennes de la Syrie, comme elles l'ont été à celles d'autres contrées.

Le système arabe, dont Hariri, écrivain des dernières années du XIe siècle de notre ère et des premières années du XIIe, est encore à présent le plus brillant représentant, est un mélange de vers et de prose, mais où la prose se découpe en membres de phrases qui se terminent par les mêmes lettres et riment ensemble[1]; on devine tout de suite à quel point un auteur est gêné par ces assonances perpétuelles, et la nécessité où il se trouve d'appeler à son secours des expressions d'un sens relevé et des formes qui ont toujours été d'une faible circulation. A ce système, déjà compliqué en lui-même, se joignent quelquefois la manie des jeux de mots et toutes les fantaisies dont est capable un esprit raffiné. Tel est le goût qui domine en Orient, et dont n'a pas été entièrement préservé l'ouvrage de Hariri, appelé du nom de *Macamat*[2] ou Séances, ouvrage qui est resté po-

[1] Le *Journal asiatique* du mois de décembre 1834 renferme deux chapitres de Hariri, traduits en français par M. Munk, et où ce système de coupure est reproduit dans la traduction avec des assonances analogues à celles de l'original.

[2] مقامات.

pulaire dans tous les pays où l'on cultive la langue arabe, c'est-à-dire depuis le golfe du Bengale jusqu'à l'océan Atlantique, depuis les rives du Volga jusqu'à celles du Niger. Ce qui distingue les Séances de Hariri, et qui en justifie le succès, c'est, outre l'élégance du style et le bon sens pratique des pensées, l'intérêt d'un récit qui commence avec l'ouvrage et ne finit qu'avec lui. L'auteur, dans des espèces de drames, au nombre de cinquante, a mis constamment le même personnage en scène, et l'a fait passer successivement par les diverses situations de la vie. Le lecteur y voit tour à tour apparaître les expressions les plus élégantes de la langue arabe, les tournures les plus recherchées, les locutions proverbiales les plus usitées. On peut dire que cet ouvrage est un inventaire de la langue de Mahomet. Les Arabes eux-mêmes le regardent comme le meilleur sujet d'étude pour bien se pénétrer du génie de leur langue. Ce livre leur tient lieu de dictionnaire des synonymes, de traité des tropes, etc. De plus, en bien des endroits, il est de la lecture la plus attachante. Mais le style habituel de Hariri et ses jeux de mots ont rendu la lecture du livre très-pénible; les Arabes eux-mêmes ont besoin d'un commentaire pour le comprendre entièrement, et c'est au moyen des nombreux commentaires rédigés par les philologues indigènes, que l'illustre Silvestre de Sacy a composé le sien, qui parut avec le texte, à Paris, en 1821.

Quant à ce qui, dans ce genre de compositions, choque le plus notre goût actuel, ce goût qui ani-

mait Horace et Virgile, et qui a été proclamé chez nous avec tant de bonheur par Boileau et Racine, ce n'est pas un pur effet de l'imagination des Arabes. Une chose remarquable, c'est qu'on n'en voit pas de traces dans les poésies primitives des Arabes, dans les poésies qui ont été composées entre les IVe et IXe siècles de notre ère, avant que la littérature et les sciences grecques eussent fait invasion chez les disciples de Mahomet. Ce goût est surtout dû à l'influence des écrivains grecs de la décadence. Il nous reste un échantillon de ce que les Grecs faisaient en ce genre, dans un poëme qui fut composé à Alexandrie, sous le règne de Ptolémée Philadelphe, par un poëte nommé Lycophron. Lycophron n'était pas un écrivain vulgaire; il composa un grand nombre de tragédies, et mérita de prendre place dans la pléiade des principaux poëtes de l'époque, en compagnie d'Aratus et de Théocrite. Mais à l'art de la belle littérature, Lycophron joignait le goût des jeux de mots, des anagrammes, des expressions rares ou surannées. Le poëme qui nous reste de lui, et qui, à en juger par le nombre des exemplaires manuscrits qu'on trouve dans nos bibliothèques, a été fort répandu, est connu sous le nom d'*Alexandra*, ou plutôt de *Cassandra*, du nom de la personne qui y joue le principal rôle. Il s'agit de Cassandre, fille de Priam. Le poëte suppose qu'au moment où Pâris, fils de Priam, met à la voile de Troie pour se rendre au Péloponnèse, où il devait enlever la belle Hélène, Cassandre se trouvait à une fenêtre du palais et vit

partir son frère. Aussitôt cette infortunée princesse, qui était douée du don de prévoir l'avenir, eut présent à l'esprit le déluge de maux qui s'apprêtait à fondre sur sa patrie, et en fit le récit. Le sujet est beau, si beau, qu'encore à présent, à trois mille ans de distance, nous ne pouvons pas nous y arrêter sans émotion. Le poëte n'avait qu'à exposer simplement et naturellement les incidents qu'amenait la situation; c'est l'exemple que lui avaient déjà donné les maîtres, Homère en tête. Au lieu de cela, il se livre aux aperçus les plus bizarres, il a recours aux expressions les plus singulières; entre ses mains, ce magnifique sujet n'est plus qu'un cadre pour étaler une érudition mal digérée, une suite d'allusions à des traditions mythologiques effacées, une réunion de détails géographiques dont le public n'avait que faire. Il va sans dire que la marche du poëme est embarrassée et que le style en est obscur : c'est ce qui lui a fait donner par Suidas l'épithète de *poëme ténébreux*. Mais, à travers ces obscurités, on rencontre des formes élégantes, des expressions dont un homme à la mode pouvait faire son profit pour la conversation. Aussi le poëme ne cessa-t-il pas d'être recherché; on le faisait apprendre par cœur aux élèves, dans les écoles, et il leur servait d'exercices; seulement, comme les maîtres eux-mêmes n'auraient pas été toujours sûrs de le comprendre, on l'accompagna de scolies et de commentaires[1].

[1] Il existe plusieurs éditions du poëme de Lycophron. M. Dehèque en a publié récemment une, texte grec, traduction française, tra-

Nasifi-al-Iazigi paraît avoir été préoccupé toute sa vie de la gloire que s'était acquise Hariri, et n'avoir eu qu'une ambition, celle de l'imiter. On a vu que Hariri était un écrivain de la fin du xe siècle; il habitait près de l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate, dans la ville de Bassora. A l'exemple de la plupart de ses contemporains, il montra de bonne heure un goût très-vif pour la littérature de son pays. Grammaire, poésie, prose rimée, tout ce qui était recherché de ses contemporains l'occupa tour à tour. Parmi ses écrits, on remarque un traité de grammaire en vers, intitulé *Molhat-al-irab*, ou les Amusements de l'analyse grammaticale[1]. C'est un poëme où la mesure est employée uniquement comme moyen de mnémonique, et que les élèves sont obligés d'apprendre par cœur. On sait que nos pères recoururent jadis au même procédé pour l'enseignement du latin, du grec, et de bien d'autres choses. Seulement, ici, le style est si obscur, que l'auteur lui-même l'accompagna d'un commentaire.

Nasifi débuta dans la république des lettres par une revue critique de l'édition des Séances de Hariri, par M. Silvestre de Sacy, et du commentaire qui y est annexé. Cette Revue a été imprimée à Leipzig, en 1848, avec une version latine[2]; consi-

duction latine littérale et notes, Paris, 1853, grand in-8°. C'est le résumé de ce qui a été fait de mieux sur ce poëme.

[1] ملحة الاعراب. On trouvera un extrait de cet ouvrage dans l'*Anthologie grammaticale* de M. Silvestre de Sacy.

[2] *Epistola critica Nasifi-al-Iasigi berytensis; versione latina et adnotationibus illustravit* A. F. Mehren.

dérée au point de vue adopté maintenant en Europe, elle pourrait paraître quelquefois minutieuse. Quand les Séances de Hariri, de même que les autres chefs-d'œuvre de la littérature arabe, furent mises par écrit, l'usage de l'imprimerie n'était pas établi en Orient, non plus que dans l'Occident. Faute d'un moyen de publication général et unique, les formes de l'orthographe variaient suivant les contrées, et, même pour certains cas, suivant les individus. Ces divergences étaient d'autant plus naturelles, que l'arabe se parlait et s'écrivait sur une plus vaste étendue de pays. Quelque chose de semblable a eu lieu en France, au moyen âge. Qu'on lise, en manuscrit, quelqu'un des livres français composés avant la découverte de l'imprimerie; on verra que l'orthographe diffère suivant la province où la copie a été exécutée. C'est ainsi que, maintenant, l'on distingue les copies picardes, bourguignonnes, etc. Aussi, Nasifi me paraît avoir attaché trop d'importance aux questions de ce genre; mais, pour le fond des doctrines, on voit qu'il est armé de toutes pièces, et on est touché de voir un chrétien de nos jours, un vaincu, apporter à l'étude de la littérature des vainqueurs autant de zèle et d'intelligence que les plus zélés et les plus intelligents d'entre les vainqueurs eux-mêmes.

A l'exemple de Hariri, Nasifi composa ensuite un traité de grammaire en vers. Le nombre des vers est de onze cents, et aucune question importante n'y est passée sous silence; mais cette grammaire n'a pas été imprimée, et je ne la connais que par ouï-dire.

Enfin, Nasifi a essayé de prendre Hariri corps à corps, et de lutter avec lui de savoir et d'élégance. L'année dernière il a paru de lui, à Beyrout, un volume in-8°, intitulé *La Réunion des deux mers*[1]. C'est une imitation des Séances de Hariri. A l'exemple de Hariri, Nasifi a mis en scène un personnage qui passe par un grand nombre de situations différentes, et, à chaque aventure, un second personnage apparaît à point nommé pour voir ce qui se fait et entendre ce qui se dit, afin d'en donner le récit. Le nombre des séances du recueil de Hariri était de cinquante; ici, le nombre est de soixante. Du reste, chaque chapitre renferme une aventure différente; le récit est également partie en vers, partie en prose rimée: partout règnent la même recherche et la même élégance. Seulement, Nasifi, prévoyant qu'il ne serait pas toujours compris du lecteur, pas même chez ses compatriotes, n'a pas voulu laisser à autrui le soin d'éclaircir les termes difficiles, les passages obscurs; au bas de chaque page, il y a une suite de notes dans lesquelles chaque expression peu usitée est remplacée par l'expression courante; les allusions à des proverbes peu connus ou à des traditions oblitérées sont expliquées avec des développements plus ou moins considérables. Ces notes fournissent quelquefois des mots ou des acceptions de mots qui appartiennent à la bonne langue, et qui manquent dans les dictionnaires mis en usage en Europe; peut-

[1] مجمع البحرين. Il en existe des exemplaires chez M. Benjamin Duprat, libraire de la Société asiatique.

être aussi il y a des explications qui ont besoin d'être contrôlées. C'est ainsi qu'à la page 278, Nasifi a pris le chien des Sept Dormants pour un ange du ciel[1].

Le but que s'est proposé Nasifi a été, comme l'avait été celui de Hariri, de recueillir des proverbes souvent cités et d'une origine peu connue. A cette occasion, il fait apparaître divers épisodes célèbres de l'histoire des anciens Arabes, avec les noms des personnages qui y ont pris part, et le tableau des mœurs de l'époque. Certaines séances roulent sur des questions de grammaire, de jurisprudence ou d'hygiène. En pareil cas, l'auteur tâche de condenser dans un petit nombre de vers la matière qu'il veut voir confier à la mémoire du lecteur.

Voici un sommaire de quelques-unes des Séances de Nasifi : le n° IV roule sur les principales substances qui entrent dans la pharmacie. Le n° VI présente les divers mots par lesquels les anciens Arabes désignaient leurs repas, les différentes heures de la journée et les vents. Le n° XI est consacré aux règles de la métrique arabe. Le n° XIII offre un choix de proverbes qui ont eu jadis une grande circulation chez les Arabes, une liste des noms des chevaux qui brillèrent le plus dans les courses, la liste des mets les plus recherchés et les noms des plats dans lesquels on les servait. Le n° XV offre, tour à tour, des vers où les mots n'ont pas un seul point diacritique, des

[1] Sur les Sept Dormants et leur chien Kithmir, voyez mon ouvrage sur les *Monuments arabes, persans et turks du cabinet de M. le duc de Blacas*, t. I, p. 184; t. II, p. 60 et suiv.

vers où il n'est pas une seule lettre qui ne soit marquée de points, des vers dont le premier hémistiche n'a pas de points, et dont le dernier a des point à chaque lettre; des vers où les mots sont alternativement ponctués et non ponctués, etc. Le n° XX contient des vers qu'on peut également lire de droite à gauche et de gauche à droite; des vers qui, lus dans un sens, expriment une idée d'éloge, et qui lus dans le sens contraire, deviennent un blâme. On trouve dans le n° XXI un poëme de vingt-huit vers, nombre des lettres de l'alphabet arabe, qui offre le résumé de toute la grammaire. Le n° XXVIII renferme les noms des sept planètes, des douze signes du zodiaque et des vingt-huit mansions lunaires[1]. Enfin, comme dans le recueil de Hariri, le n° LX et dernier nous représente le héros du livre, cassé par l'âge, revenu de toutes les illusions de ce monde, et cherchant un refuge dans le sein de l'Éternel.

On voit que le genre de finesse, auquel Martial donnait le non de *difficiles nugæ* tient une grande place dans le nouveau recueil de *Macamas*. L'auteur se vante d'être, à cet égard, allé plus loin que ses prédécesseurs. En somme, et sans diminuer le talent dont il a fait preuve, Nasifi me paraît avoir laissé échapper une belle occasion. Ce qui l'avait frappé le plus, c'est la place hors de ligne que Hariri occupe dans toutes les contrées où a pénétré le Coran. Cette place est justifiée par l'utilité toujours actuelle

[1] Sur cette classe de constellations, voyez mon introduction à la *Géographie d'Aboulféda*, p. CLXXXIV et suiv.

du recueil des *Macamas* de Hariri, en ce qui concerne l'étude du beau langage. Mais cet honneur, précisément parce qu'il est mérité, n'est pas susceptible de passer d'un nom à un autre. Puisque Nasifi avait l'ambition de se créer un rang à part, il devait faire autrement que son célèbre prédécesseur; il devait se ménager le mérite de l'originalité. Je recommande à son attention ces vers du poëme d'André Chénier sur l'Invention, relatifs aux chefs-d'œuvre que nous a légués l'antiquité classique :

Puis, ivres des transports qui nous viennent surprendre,
Parmi nous, dans nos vers, revenons les répandre;
Changeons en notre miel leurs plus antiques fleurs,
Pour peindre notre idée empruntons leurs couleurs;
Allumons nos flambeaux à leurs feux poétiques;
Sur des pensers nouveaux faisons des vers antiques.

André Chénier a joint l'exemple au précepte, et il sera facile à Nasifi, s'il veut s'en donner la peine, de faire comme lui. Il peut, tout en imitant l'élégance du langage de Hariri, et en conservant même son cadre, nous transporter dans une autre sphère, au milieu de scènes nouvelles. Pour cela, sans choquer les idées musulmanes, qui dominent dans le pays, et sans entrer dans les questions de controverse qui divisent malheureusement les communions chrétiennes, il dépend de lui d'arborer l'étendard de la croix, et de montrer sur le premier plan certains personnages de l'époque biblique et des premiers siècles de l'Église; il peut encore rappeler quelques épisodes des guerres des croisades, ou chanter les per-

sonnages qui ont le plus marqué dans la chaîne du Liban. Que ne visite-t-il à cette intention Jérusalem, Hébron, le lac de Tibériade, Damas, Antioche? En le faisant, il doit se garder de l'écueil que n'a pas su éviter Hariri. Au lieu de se confiner dans les lieux communs et de s'en tenir à un certain langage de convention, il se laissera toucher par les souvenirs que la vue des lieux aura réveillés dans son âme, et il fera passer dans ses descriptions les émotions qu'a suscitées en lui ce magnifique spectacle. Il peut même, évoquant le génie de l'Occident, exposer aux yeux de ses compatriotes étonnés les principales découvertes de l'Europe moderne. Il ne paraît pas avoir jamais quitté son pays; mais du moins il a pu contempler à Beyrout, ou même, sans descendre de sa montagne, il a pu voir voguer au loin les vaisseaux à trois ponts érigés en forteresses flottantes, et les gigantesques bateaux à vapeur se mouvant sous une main débile, comme un jouet d'enfant.

Un mérite dont il faut encore savoir gré à Nasifi, c'est que, fidèle à l'esprit chrétien, et voulant que son livre pût aller dans toutes les mains, il s'est interdit toute expression contraire à la pudeur. Hariri ne s'est guère piqué de retenue à cet égard, et, en général, les écrivains musulmans ne paraissent pas se douter de ce sage avis de Boileau :

> L'*Arabe*, dans les mots, brave l'honnêteté.
> Mais le lecteur *chrétien* veut être respecté;
> Du moindre sens impur la liberté l'outrage,
> Si la pudeur des mots n'en adoucit l'image.

Le volume se termine par un certain nombre de pièces de vers, que les hommes lettrés du pays ont adressés à l'auteur en forme de compliments. Il est dit à la fin que les frais d'impression ont été supportés par M. Michel Modawar [1].

Si des *Macamas* de Nasifi nous passons aux poésies de Khalil al-Khouri, nous passons du vieux monde dans le nouveau, et peu s'en faut que nous ne nous croyions transportés au cœur de l'Europe de nos jours. J'ai dit que Al-Khouri était employé dans une maison de commerce de Beyrout; de plus, il prend le titre d'éfendi, ce qui annonce une personne familiarisée avec la vie turke. Aussi ses pièces de vers sont adressées indifféremment aux fonctionnaires ottomans du pays, aux hommes notables d'entre ses compatriotes qui sont établis à Beyrout, à Alep, à Damas, à Seyde et à Alexandrie; il y en a aussi pour les personnages considérables de l'Europe et de l'Amérique qui sont allés boire de l'eau du Jourdain et se courber devant la crèche de Bethléem. A celui-ci, il envoie des compliments de félicitation sur le mariage d'un frère, ou sur la naissance d'un fils; à celui-là, il adresse des compliments de condoléance sur la mort d'un des siens; à un troisième, il témoigne sa joie de ce que le sultan de Constantinople, ou l'empereur de Russie, dignes appréciateurs du mérite, l'avaient gratifié

[1] Le nom de M. Modawar est accompagné du prénom نخلة, qui paraît être une forme altérée de ميخائيل ou Michel. On lui donne, de plus, le titre de خواجه *khodja*, mot qui, en Orient, se dit ordinairement des négociants et des marchands. Ce titre a été donné aussi à M. de Lamartine.

d'une décoration. Parmi les hommes du pays, Nasifi a obtenu deux pièces de vers où son talent est dignement qualifié, et M. Modawar, une, pour la libéralité dont il a fait preuve en se chargeant des frais d'impression du nouveau recueil des *Macamas*. Une élégie particulière roule sur la mort récente d'un Américain, M. Eli Smith, président de la Société asiatique de Beyrout. Quant à ceux de nos compatriotes qui ont trouvé place dans cette espèce de galerie, je citerai M. le comte Edmond de Bertou et M. Alphonse de Lamartine. M. de Bertou a plusieurs fois visité la Syrie, et il a le mérite, dans quelques publications partielles, de nous avoir fait connaître le cours du Jourdain et quelques autres localités mieux que nous ne les connaissions précédemment. Il est occupé en ce moment à recueillir l'ensemble des observations qu'il a été à même de faire dans le cours de ses pérégrinations. A l'égard de M. de Lamartine, Al-Khouri est trop jeune pour s'être trouvé sous les pas du grand écrivain, quand celui-ci a été chercher de nouvelles inspirations auprès du sépulcre du Sauveur du monde, sur les bords du Jourdain et à l'ombre des cèdres du Liban. La pièce de vers qu'il a adressée à M. de Lamartine est une lettre d'hommage, dans laquelle il se met au nombre de ses lecteurs les plus empressés, déclarant que c'est à la douce chaleur de sa muse que la sienne s'est sentie venir à la vie. Les vers qui suivent donneront une idée de la poésie de Al-Khouri [1].

[1] Le mètre est le كامل.

قد تاهت الدنيا بفخر ارفع
لما طلعت بها بابهج مطلع
حزت التفرد يا دلامرتين اذ
فقت العباد وانت نعم اللوذعى
قم وانظر الدنيا ترى سكانها
عجبا اليك مشيرة بالاصبع
قد قادنى للشعر شعرك اذ حلا
ورايته يدعو فلم اتمنع
ابديت ميدان البلاغة واسعا
فيه يقصر كل سار مسرع
ترد الانام الى فوائده كما
ترد العطاش الى زلال الانبع
قد ساد هذا العصر اعصارا مضت
لما ظهرت به باشرف موضع
يا كوكبا فى الغرب كان طلوعه
عجبا ولم نعهد به من مطلع
فى الشرق قد عظمت لذكرك رنة
لما استنار بنورك المتلمع
آثارك الغراء فى اقطاره
قد اورثت ابناه كل تولع

يرجو معاد لقاك ثانى مرة
يا حبذا ان تمر طيب تجمع
فتقر فى مراك عيناى التى
باتت لوصف علاك تحسد مسمعى
فاذكر به تلك الرياض وحسنها
ومناظرا هى بهجة المتطلع
وكذاك اصحابا تحن الى اللقا
فاتمم مقاصدها بلطف ابرع
واذا ذكرت به السرور وما جرى
فلذكر مصرع جوليا لا تجزع
اذ انها لم ترض سكنة ارضنا
وبغير فردوس العلى لم تقنع
لما رات ذا القطرَ قد هبطت به
قومُ الالهِ بنعمة لم تنزع
صعدت به نحو السما بسحابة
قد رحتَ تردفها بسيل الادمع

Le monde, à ta brillante apparition, s'est illuminé d'un éclat extraordinaire;

Aussitôt, Lamartine, tu t'es fait une place à part, et, de par le génie, on t'a mis au-dessus de tous tes devanciers.

Montre-toi, et jette un regard sur l'univers; tu verras tous les humains, saisis d'admiration, diriger leur doigt vers toi.

C'est ton enchanteresse poésie qui m'a entraîné à l'art des vers; j'ai vu qu'il me faisait signe, et je n'ai pu résister à son appel.

Tu as ouvert à l'éloquence un nouveau champ, où les plus habiles restent en arrière de toi.

Les mortels viennent se retremper à tes vers, comme les hommes altérés de soif courent à une source d'eau fraîche.

Grâces à toi et au rang où tu t'es élevé, l'âge présent surpasse tous les âges antérieurs.

Ô étoile de l'Occident, ô astre radieux qui ne s'était pas encore montré sur la terre,

L'Orient, illuminé de l'éclat qui brille en ta personne, a entendu les cris d'enthousiasme qui retentissaient sur ton passage.

Mais les souvenirs ravissants qui restent de toi dans le pays ont enflammé ses enfants d'un désir irrésistible;

Ils voudraient te contempler une seconde fois. Oh! quelle heureuse rencontre, si elle se réalisait!

A ta vue mes yeux seraient enchantés d'aise, eux qui sont jaloux du bonheur de mes oreilles d'entendre parler sur tes qualités sublimes.

Tu reverrais ces jardins charmants, ces sites admirables.

Les amis que tu y as conservés soupirent après ta présence; daigne condescendre à leur vœu par la plus gracieuse des faveurs.

En ramenant dans ton cœur les joies d'un autre âge, tu n'auras plus à gémir sur le sort de (ta fille) Julia.

Elle a fini ici; elle a fini, parce que le monde n'était plus digne de la posséder, et que le paradis seul pouvait la satisfaire.

Elle vit ce sol jadis foulé par le peuple de Dieu, et qui ne pouvait plus être témoin des mêmes merveilles.

Elle prit son vol vers les cieux, et tes yeux suivirent la nuée qui l'emporta, en versant des torrents de larmes.

Les deux derniers vers sont d'un style embarrassé,

et je ne suis pas sûr d'en avoir rendu le sens précis. Dans l'ensemble, on croit s'apercevoir que l'auteur, qui est plein d'ardeur et de talent, n'a pas encore atteint la maturité que l'âge seul peut donner; mais il est heureusement doué, et s'il tient beaucoup, il promet encore plus.

Du reste, il était bien difficile que ce volume ne se ressentît pas, en quelque point, du goût qui domine en Orient, et qui en fait comme le cachet. En arabe, comme en hébreu et en grec, les lettres de l'alphabet ont une valeur numérale, et on peut les employer comme chiffres. Cet usage remonte au temps même des Phéniciens, époque où l'on ne connaissait pas l'usage des chiffres proprement dits. En combinant les lettres d'une certaine manière, on peut produire le nombre qu'on cherche; en même temps le mot qui résulte de cet assemblage de lettres a une valeur significative. Cet usage a été aussi connu en Occident au moyen âge, et le résultat de la combinaison dont il s'agit reçut le nom particulier de chronogramme[1].

Le recueil de poésies de Al-Khoury se termine par un certain nombre de chronogrammes, tous en vers. Voici un distique, composé en 1855 pour une maison que s'était fait bâtir un habitant de Beyrout nommé Khalil[2].

[1] *Monuments arabes, persans et turcs du cabinet de M. le duc de Blacas*, t. I, p. 88 et suiv.

[2] Le mètre est le même que le précédent.

هذا بناء قد تزيّن بالبها
وبافقه نجم السعادة دارا
فكتبتُ لما ارخوه ببابه
هذا مقامٌ بالخليل انارا

Voilà un édifice magnifique, et sur l'horizon duquel luit une étoile de bonheur.

Comme il s'agissait d'en marquer la date, j'ai écrit *sur sa porte : Voilà une demeure qui s'est illuminée de l'éclat de Khalil.*

Les mots arabes, qui répondent aux mots français soulignés, rendus d'après la valeur numérale des lettres dont ils sont composés, produisent la somme 1855, année de la construction de la maison.

Les Arabes ont de tout temps aimé à marquer les dates par un ou plusieurs mots qui, pris dans leur valeur significative, avaient trait à la circonstance. Par exemple, le fameux Tamerlan ayant mis à feu et à sang la ville de Damas, l'an 803 de l'hégire, la date de ce malheureux événement fut marquée par le mot arabe *kherab* [1], qui signifie *destruction*, et qui en même temps répond, par la valeur numérale de ses lettres, au nombre de 803. En Syrie, plusieurs édifices publics, de fondation moderne, portent leur date ainsi marquée, et les personnes qui ne sont pas au courant de cette bizarre coutume, ont de la peine à se rendre compte du sens des paroles. Plus d'une fois j'ai été consulté sur quelque point de ce genre.

[1] خراب.

ÉTUDES ASSYRIENNES.

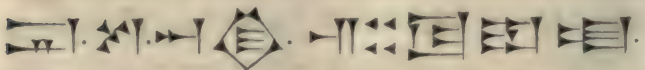
INSCRIPTION DE BORSIPPA,

RELATIVE À LA RESTAURATION DE LA TOUR DES LANGUES PAR NABUCHODONOSOR.

(Suite.)

Jusqu'ici Nabuchodonosor a parlé en termes généraux de la pyramide et de la tour; il revient, dans le même ordre, sur les deux monuments les plus antiques de Babylone. Ce parallélisme de la rédaction est parfaitement conforme au génie de l'exposition sémitique, et se retrouve surtout dans les inscriptions du destructeur de Jérusalem. Le lecteur se rappellera que le roi a d'abord parlé de Mérodach, puis de Nebo; il a désigné ensuite la pyramide consacrée au repos de la première divinité, puis il a passé à la tour placée sous la protection de Nebo; il parle de nouveau de la pyramide en ces termes:

IV.



Bit. timin. Irsit. zi - ku - ra at.

Domum basis terræ, ultimæ memoriæ monumentum

Ba - bi - lu ×. *i - pu us.*

Babylonis, refeci,

u - sak - li il. va. i - na.

finivi : in

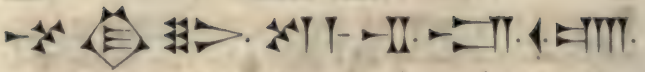
a - gur - ri. ṣipra. i il - li -

latere coctili, cupro elevan-

tiv u - ul - la a. ri i - sa a - sa

do elevavi caput ejus.

Le sens de cette phrase, dans son ensemble, ne peut pas soulever de difficultés. Ce qui en est le moins clair, c'est le commencement; mais heureusement un petit fragment de syllabaire explique *ti* par *ti mi in-nu*. Ce terme se trouve souvent dans les inscriptions, et l'examen des nombreux passages qui le contiennent nous démontre qu'il doit avoir le sens de soubassement, ou plutôt celui de pierre angulaire. Nous avons déjà vu que les fondations étaient désignées par le mot sémitique אשי : le terme *timinnu*, écrit également *tim-mi in*, est souvent régi par le verbe *poser*. Ainsi l'inscription des taureaux nomme le dieu Sandan ·



mu - ki in. ti - mi - in. ir. u. bit

ponens lapidem angularem urbis et domus.

מֻכֵּן תִּאמִן עִר וּבִית·

Nous pouvons rattacher *timin* à la racine אמן, dont beaucoup de dérivés ont un sens architectonique, et nous le transcrivons תִּאמִן. On le pourrait aussi rapprocher de l'arabe ﻋﻣﻥ « être debout »; mais ce radical se trouvant seulement en arabe, il ne nous a pas semblé mériter la préférence. Nous reviendrons du reste sur ce mot intéressant.

La pyramide était le grand temple consacré aux assises de la Terre, ou plutôt de la déesse terrestre. Cette divinité est nommée *ilu. irṣit.* Nous croyons qu'elle était identique avec la *Zarpanit* et *Delephat* des Babyloniens, la puissance créatrice terrestre. Les deux racines sémitiques זרף et דלף, *distillare*, sont parfaitement identiques; l'une est la forme araméisée de l'autre.

Une exposition de la mythologie babylonienne doit rester étrangère à ce travail; la richesse immense et embarrassante des nouveaux points de vue nous impose naturellement une très-grande réserve, et nous devons nous borner ici, le plus strictement possible, à l'interprétation du texte. Néanmoins nous osons déjà formuler les opinions suivantes :

La déesse זרפנת « celle qui fait dégoutter », celle

qui préside à la fécondation et végétale et animale, est l'épouse du dieu Mérodach.

Elle est nommée בְּעֵלַת אֱלֹהִי, « la souveraine des dieux », et est invoquée comme présidant aux enfantements.

C'est également elle qui est désignée par Hérodote sous le nom de Ἀφροδίτη οὐρανίη, et à laquelle était consacrée la tente des filles babyloniennes. Elle est nommée tout court בְּעֵלְתָּא « la souveraine », et son attribution de Lucine l'a fait identifier avec Ἥρα, par Diodore et ses auteurs.

Elle n'est pas la mère des dieux, תְּהוֹת Τάαυθ, l'abîme, l'épouse de Bel-Dagon, identifiée avec Rhéa et Hécate, comme déesse des entrailles de la terre, tandis que Zarpanit est l'emblème de la terre fécondée, et de la fécondation en général.

Elle est également distincte de *Nana*, la lune dans ses trois décades, et de *Istar*, qui désigne probablement la lune nouvelle.

La troisième colonne de l'inscription de Londres démontre que ce temple des assises de la terre n'était qu'une autre désignation pour la pyramide, comme la tour était nommée *le temple des sept lumières de la tour*. Ainsi chaque sanctuaire a son surnom spécial dans le document cité; le temple du soleil est appelé *la maison de l'arbitre des mondes*, et celui de Nebo, *la maison de celui qui transmet le sceptre*.

Nous expliquons le terme de *zikurat*, זִכְרַת, par « la chose à laquelle se rattache la mémoire ». Le sens

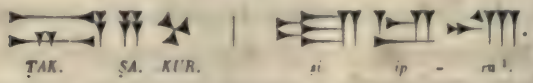
se développe de la racine זכר « se souvenir », bien connue dans les langues sémitiques ; les inscriptions assyriennes nous en fournissent plusieurs formes dont voici les plus usitées :

Kal	אזכר	1re pers. sing. de l'aor. « je mentionnais ».
	יזכר	3e pers. masc. sing. *ibid.*
	יזכרו	3e pers. masc. plur. *ibid.*
	זכר	Infinitif.
	זכר	*Id.*
Paël. . . .	אזכר	1re pers. aor. « j'inscrivis ».
	זכר	« la commémoration. »
Nomina.	זכר	« celui qui se souvient, serviteur ».
	זכר	« celui auquel remonte la mémoire ».
	תזכרת	« mémoire ».

Le reste de la phrase est assez clair. Le mot *agurri* est l'arabe آجُرّ « brique », et les deux formes se ressemblent jusqu'aux voyelles. L'usage assyrien comprend sous *agurri* les briques *cuites*.

La lettre [illegible] change dans ce mot comme ailleurs, et dans les syllabaires, constamment avec [illegible] *gu ur;* elle signifie donc *gur*.

Le terme suivant est expliqué par les tablettes de Londres : nous lisons sur une d'elles :



ṬAK. ṢA. KUR. | ni ip - ra[1].

[1] C'est par suite d'une erreur que j'ai écrit en haut *supra*.

Le mot *ṣipra* צפר rappelle exactement l'arabe صفر « cuivre ». Ce rapprochement est confirmé par la découverte faite à Khorsabad de cinq tablettes dont une est en cuivre. Le groupe à gauche se trouve dans l'énumération des cinq matières différentes.

Laissons pour le moment le mot assez obscur *illitiv*, pour nous occuper de la formule fréquente de *uullā risasa* אעלא ראششא « j'ai élevé son faîte », littéralement « sa tête ». Le mot אעלא est l'aoriste du paël, la voyelle *u* est employée à cause du *l*, qui aime assez à être précédé de cette voyelle peu sonore.

Mais *illitiv* עלתא est plus difficile à expliquer. Il paraît naturel d'y voir un infinitif servant de renforcement, comparable à l'hébreu מות תמותון; le sens serait donc « j'ai élevé son faîte extrêment haut en briques et en cuivre ».

Cette explication est très-plausible et conforme au génie des langues sémitiques. Le redoublement du *l* nous y peut faire voir un infinitif du paël, mais il y a une objection : pourquoi l'état emphatique? C'était peut-être une construction pour indiquer le superlatif, précisément comme le français le forme, en préposant l'article au comparatif.

On pourrait penser aussi à עלה « feuille », et traduire « du cuivre en plaques »; mais j'aime mieux prendre ce qui est plus simple.

Ce mot עלתא n'est pas à confondre avec עלותא « les hauteurs », ni avec עלתא « les appartements, niches supérieures. »

L'interprétation que nous avons donnée du mot

עלתא est encore confirmée par des passages analogues. Ainsi l'inscription de Londres (col. 9, l. 27), en parlant des murs de l'acropole de Babylone, dit :

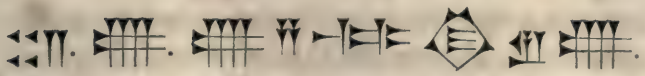
Kima	*sadiv*	*nullā*	*risāsa.*
Sicut	montes	elevavi	caput ejus.

כמא שרא אעלא ראششא

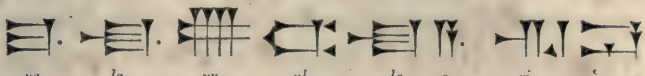
Le sens de notre phrase se résume donc par l'assertion de Nabuchodonosor, qu'il a recouvert le sommet de la pyramide d'un revêtement de cuivre. On comprend parfaitement l'utilité d'une opération qui devait mettre l'édifice à l'abri du soleil et de la pluie ; c'est un usage que nous employons encore pour les clochers.

Après cette explication préliminaire, le roi entame le sujet spécial de l'inscription, la Tour des langues :

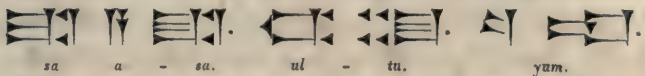
V.



42 *amari.* *yu* - *za* *ak* - *ki* - *ru.* *u.*
(XLII ætates computant)



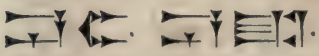
va. *la.* *yu* - *ul* - *la* *a.* *ri* *i* -
non elevavit caput



sa *a* - *sa.* *ul* - *tu.* *yum.*
ejus : inde a die

ri *i* - *ku* *ut.* *in* - *na* - *mu* *u.*
diluvii dereliquerunt (eam),

va. *la.* *su* - *ti* - *su* - *ru.* *mu* - *ṣi* -
sine ordine proferen-



i - *mi.* *kilam.*
tes verbum.

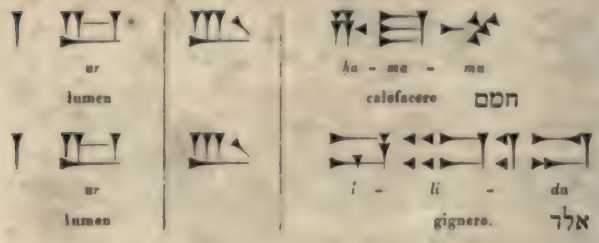
Personne ne contestera le grand intérêt qui se rattache à cette phrase, et qui fait de ce monument un des plus remarquables, sinon le plus important de tous les documents trouvés jusqu'ici. Elle nous enseigne que la ruine aujourd'hui nommée Birs-Nimroud est le reste d'un édifice érigé par Nabuchodonosor en l'honneur des sept planètes, et reconstruit

sur l'emplacement d'une autre ruine qui, déjà à l'époque du destructeur de Jérusalem, passait pour le théâtre de la confusion des langues.

On ne trouve pas au Birs-Nimroud de briques antérieures à Nabuchodonosor qui placent la construction de la tour de Babel à trois mille ans avant lui. Il ne reste de cet édifice plus antique rien que les fondations, et les pierres qu'on rapporte du Birs-Nimroud sont d'une époque relativement moderne.

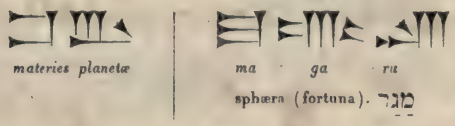
Le premier mot *ninumisu* se transcrit נְנָאמִשׁוּ « nous disons cela ». Cette formule indique toujours que la partie principale de l'inscription va suivre.

Dans le groupe « la maison des sept lumières de la terre », il ne reste à expliquer que le signe 𒀭𒌋, dont nous avons fort heureusement une explication directe, fournie par les syllabaires; car la comparaison des inscriptions seule serait insuffisante. Voici ce que dit K, 110 :



La forme archaïque du signe 𒀭𒌋 est 𒀭. Il signifie « lumière », et ensuite « réchauffer et engendrer ». Toutes ces valeurs-là sont idéographiques,

et jusqu'ici nous n'avons rencontré le caractère en question que comme monogramme; il est d'ailleurs très-rare, et ne se trouve guère que dans la phrase qui nous occupe maintenant. Nous pouvons encore citer une autre donnée du syllabaire K, 197 :

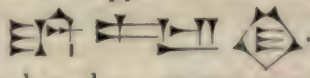
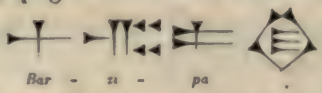


L'examen de ces deux notices nous prouve qu'il ne s'agit pas dans notre passage des sept sphères planétaires, mais des étoiles elles-mêmes. Notre opinion est encore corroborée par le passage parallèle de l'inscription de Londres (col. 3, l. 67), où le monogramme est suivi de *mi*. Cette annexe, qui manque dans notre inscription, est très-précieuse pour nous, parce que, comme complément phonétique, elle indique le mot qui doit se lire ici : la dernière lettre en doit être un *m*.

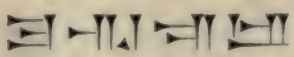
est donc à transcrire par חמם « lumière, planète », précisément comme le chaldaïque חִמָּה signifie la même idée. Cette racine n'est pas étrangère au terme hébraïque חַמָּה « soleil », ni au mot, si connu et si obscur חַמָּן, qui veut dire une idole planétaire.

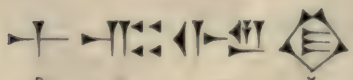
Quelquefois on ne cite que quatre lumières, celles des étoiles qui président aux quatre régions du soleil : c'est à ces quatre *ḥammam* qu'est consacré Arbèles,

בית־ארבעאל « la maison des quatre dieux ». On lit souvent dans les inscriptions de Sargon :

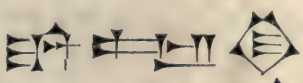
Le nom de Borsippa est écrit en caractères idéographiques  . Nous sommes sûrs de la valeur de ce groupe par la comparaison de l'Inscription de Londres avec la copie qui en est faite sur le cylindre de Ker-Porter. Là où ce dernier donne le groupe idéographique, la pierre du musée de la Compagnie des Indes a écrit le mot phonétiquement 

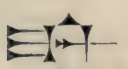
D'autres formes syllabiques sont :

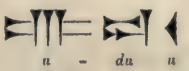




La confrontation des textes babyloniens et ninivites montre à chaque pas la permutation de ces groupes ; les inscriptions de Ninive ont surtout adopté le complexe idéographique.

Le sens des trois lettres  est encore fort obscur. Le signe moderne dérive du caractère archaïque très-compliqué. Il est expliqué dans un syllabaire ainsi :





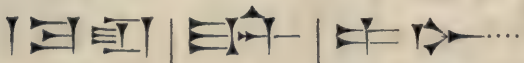
u - du u

vovere ? ודה (d'où תודה)

ba - da - mu

balbutire [1] בדם

Un autre donne :



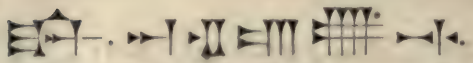
ba - ra. | *pa - rak....*

dispergere.

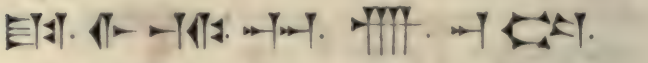
Il paraît que le sens concret de ce signe est « autel », d'où proviendrait, dans ce cas, la notion de consacrer. L'Inscription de Londres nous fournit le passage suivant (col. 3, l. 1 sqq.) :

[1] Cette racine בדם semble parente de l'arabe فدم « balbutier », et de l'hébreu בדת « parler sans raison », בטא « prononcer, murmurer ». On comprend les rapports qui existent entre les idées d'*autel* et de *murmurer*.

mazbaḥ (?) *su* *u*. *mazbaḥ* (?) *šar* - *ru* - *ti*.
Altare istud, altare regni,

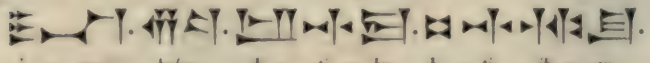


mazbaḥ. *bil* — *ú* - *ti*.
altare imperii

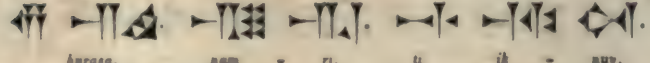


su. *rimmú*. *ilui*. *rubú*. *Marduk*.
supremi deorum domini Merodachi,

su. *šarru*. *ma* *aḥ* . *ri*.
quod rex anterior (*sive* primus)



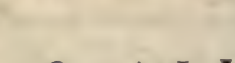
i - *nu*. *kaspa*. *ib* - *ti* - *ku*. *bi* - *ti* *ik* - *su*.
ex argento finxit fingendo,



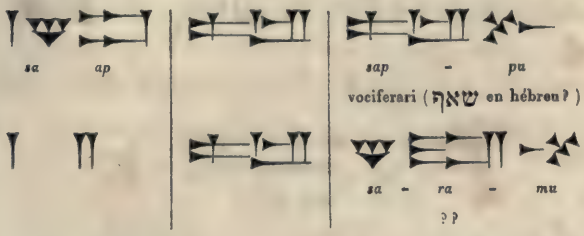
ḫuraṣa. *nam* - *ri*. *ti* *ik* - *nuv*.
auro puro ponderis

mi - *lam* - *mi*. *u* *sa* *al* - *bi* *is*.
..... vestivi.

מזבח שוא מזבח סרותא מזבח בעלות שרמנא אלהי רבו מרדך·
שסר מחרי אן כספא יבתק בתקשו·חרצא נמרא תכנא מלמא
אשלבש :

Quant à  , sa valeur syllabique de *sap*

est bien connue; c'est même un des caractères déchiffrés les premiers. Le syllabaire K, 110, a donné raison à cette lecture, en fournissant les détails suivants :



Donc le monogramme complexe pourrait signifier « lieu de la dispersion des voix » ou « lieu du balbutiement ». Le talmud babylonien dit que le nom de Borsippa est dérivé de בולסיף, parce que les langues y ont été confondues; selon la traduction juive, l'air y a la propriété de faire perdre la mémoire. Nous ne nous sommes pas aperçu de cette qualité, et nous faisons venir le nom de ברץ סף « tour des langues » Le mot ברץ est un ancien mot sémitique, qui a du rapport avec בצר « fortifier », et avec le mot arabe برج, qui, à son tour, est parent du grec πύργος, apparemment d'origine non indo-germanique.

Nous aurons encore une remarque à faire au sujet de la valeur *bara*, attribuée au signe par le syllabaire. Il se trouve, par hasard, que le second caractère du groupe idéographique est *sap*, ce qui est assez rapproché de *śip*, dernier élément du nom de Borsippa. Sardanapale a donc donné au premier

signe la valeur de *bara* ou *bar*, que ce signe n'a jamais. Nous avons déjà pu signaler d'autres faits de ce genre, et nous serons à même d'en reconnaître plusieurs autres. La série des homosymphones est complète : ce sont *bar*, *bir*, *bur*.

La phrase suivante se lit et se traduit ainsi :

sa. śarru. maḥri ipus.
quam rex anterior fecit.
שסרא מחרי יעבש·

Parmi les différentes acceptions que nous trouvons à la racine מחר, il y a celle d'*antérieur*. Elle veut dire également « mesurer », comme en syriaque; elle a la valeur de « imposer un tribut », de « prendre », et comme préposition, elle représente l'idée de l'antériorité. Ainsi nous trouvons le terme *maḥriya* מחרי permutant avec הלך אן פני « marchant au-devant de moi, avant moi », souvent épithète de אבתי « mes pères ». Nabuchodonosor dit des murs de Babylone qu'il avait construits (Inscription de Londres, col. 6, l. 24) :

su. ma - na mu. śar. maḥ - ri.
quos ullus rex anterior

la. i - pa us
non perfecerat.

שמנמא סר מחרי לא יעבש·

Le sens est quelquefois « le premier »; c'est celui que j'ai choisi dans ce passage; car c'est évidemment du premier roi que veut parler Nabuchodonosor en remontant tout à l'heure jusqu'à trois mille ans avant lui, et jusqu'au temps du déluge. Voici l'époque qu'il fixe pour ce roi antique :

42. amari yuzakkiru,
XLII. ætates commemorant.
מֹב עַמַרִי יִזַכִּרוּ

Le chiffre 42 est confirmé par les deux exemplaires de l'inscription qui, tous les deux, nous donnent . Le signe a beaucoup de valeurs idéographiques : un fragment de Londres lui en donne dix, parmi lesquelles il y a celui de מחר « mesure agraire », et de עַמַר, écrite , *amaru*. Nous identifions ce terme avec l'arabe عمر « âge d'homme, vie humaine. »

Nous avons établi ailleurs que la vie humaine équivalait, dans la pensée des Chaldéens, à deux générations de trente-cinq ans chacune. Cette génération, le *dār* , était considérée comme sept heures cosmiques, de cinq ans chacune. Il est connu que le cycle de sept heures solaires a donné les noms à nos jours de la semaine. Nous devons nous abstenir, dans ce travail, d'une démonstration appartenant à un ordre d'idées autres que philologiques.

Nous remarquons seulement ici que la durée de la vie humaine dans l'antiquité est toujours évaluée

à soixante et dix ans. Nous rappelons au lecteur le magnifique psaume de Moïse, et la belle épigramme de Solon sur les différentes époques de l'âge.

Ce chiffre de 42 âges d'homme est mis pour exprimer plus brièvement le grand chiffre de 2940 années solaires, qui sont leur équivalent. Du reste, il me semble que Nabuchodonosor ne donne pas sans une pensée superstitieuse ce chiffre de 42, qui se compose de 6 et de 7. Le roi a pu se croire appelé à la reconstruction de la tour, puisqu'il vivait juste au milieu de la période de 7 semaines cosmiques, comptées à partir du déluge et égales à 5880 années solaires.

Nous savons comment ces idées chaldéennes ont influé sur Daniel et sur tous ses sectateurs juifs et chrétiens, et nous n'ignorons pas combien de têtes elles ont tournées jusqu'à notre époque. Les malheureux computs des uns, qui prouvent que le Messie est venu, et des autres, qui démontrent, avec autant de justesse, qu'il n'a pu venir encore, ne donnent des armes ni pour ni contre une religion quelconque; mais il nous semble qu'ils excusent Nabuchodonosor.

Nous ne disons rien du mot *yuzakkiru*, qui est la 3e personne du paël de זכר; il se transcrit יֻזַּכְּרוּ, et se traduit par « ils comptent ».

La phrase suivante, *la yuullā risāsa*, ne peut pas soulever de difficultés; mais la seconde exige plus d'explications :

ultu.	*yum.*	*rikut.*	*innamū.*
inde a	die	diluvii	derelinquerunt eam.

Le mot *ultu*, ainsi que *istu*, est une préposition assyrienne qui traduit le perse *hacâ* « à partir de »; elle remplace le *min* des autres langues sémitiques, qui ne se trouve pas, du moins sans suffixe, en assyrien. La particule ישׁת ne manque pas de termes alliés dans les idiomes congénères; l'éthiopien connaît la préposition ፀስተ፡ « dans », et እምፀ፡ ፀስተ፡ a exactement le sens de *istu*.

Nous avons eu déjà occasion de faire remarquer le changement en *l* d'un *s* radical devant *t* ou *d*, et même devant d'autres consonnes. Ainsi, souvent l'istaphal devient un iltaphal, et le nom des Chaldéens lui-même n'est qu'une application de cette loi phonétique babylonienne; car כסד fut changé en כלד, et les Grecs n'ont connu que cette dernière forme.

Souvent ce changement a rendu très-peu reconnaissables les racines. Le terme אֻשַׁצְדַד « je fis traîner un colosse » est écrit par Sennachérib *usaldad*, et on lit dans les annales de Tiglatpileser Ier אַלְטַר pour אֶשְׁטַר « j'écrivis ».

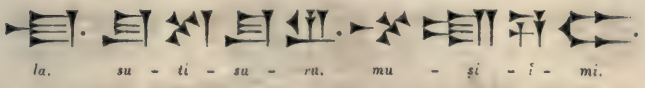
J'ai cru pendant longtemps que *rikut* était parent de la racine רחק « éloigné », et, en vérité, cette même expression se lit souvent avec le mot *jour;* mais comme le vrai peut n'être pas vraisemblable, ainsi le vraisemblable peut n'être pas vrai. Ce mot *éloigné* s'écrit toujours avec un *ḳ*, ק, non par un *k* simple כ, toujours *ruḳut* et jamais *rikut;* donc, il est permis de conclure à la non identité de ces termes.

Le mot *rikut* nous rappelle une ancienne racine babylonienne רוך, parente de l'hébreu רוק « inonder ». Les lexiques arabes nous disent que رو كا était un terme de la Mésopotamie signifiant « onde » (موج بغدادية). Nous voyons dans *rikut*, que nous transcrivons רִיכוּת, le terme par lequel les Babyloniens désignaient le déluge.

Le verbe encore inexpliqué de cette phrase est *innamū*. Je le transcris יִנְהַמוּ, et j'y reconnais l'aoriste d'une racine נהם « abandonner », parente du syriaque המה, comme נדן se trouve à côté de דנה, נתן avec תנה, נחם avec חמה, נחר avec חרה, et d'autres. Le redoublement du *n*, en assyrien, se montre également ailleurs pour compenser la perte d'un *h*. Ainsi, au lieu de נְנַהֵר, on écrit נְנַר.

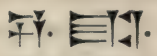
On pourrait penser à transcrire יִנָּאוּ, en rapprochant le mot assyrien de l'arabe نأى « abandonner »; mais nous allons renoncer à cette assimilation, parce que le redoublement du *n* serait alors plus difficile à expliquer.

La phrase suivante est très-difficile, à cause des monogrammes qu'elle contient; on trouve généralement que les Babyloniens écrivent d'une manière plus archaïque les passages auxquels ils donnent plus d'importance, et cette habitude n'en rend pas l'explication plus aisée pour nous. Nous répétons la phrase :



la. su - ti - su - ru. mu - ṣi - ī - mi.

sine ordine proferentes



ḳabū. piṭnu.

verbum cogitationis.

Les deux premiers mots sont très-clairs : *sutisur* est l'infinitif régulier de l'istaphal de אשר, ou ישר, et signifie « diriger, présider à ».

Le mot n'est pas obscur, et s'emploie toujours dans cette acception. Souvent la phrase : « Nebo a chargé ma main du sceptre de la justice » est accompagnée des mots :

a - na. su - ti - su ur. ni si

ad regendos homines

אַן שְׁתִישֻׁר נִישִׁי

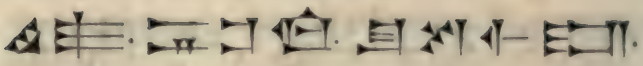
Sargon nomme Nisroch (Inscript. des Taureaux, l. 99) :

mu us - ti - sir. nak - bi.

dirigens nuptias.

מֻשְׁתִישֻׁר נַקְבִּי

Le même roi demande à Ninip-Sandan :



rami. *ni* *iz* - *hi.* *su* *ti* - *si* - *ra.*

jactionem jaculorum dirige.

רַמִּי נִזְכִּי שְׁתִישְׁרָא

Nabuchodonosor prie Mylitta :

su - *ti* - *si* - *ra.* *la* - *li* *id* - *di.*

præsidio partubus.

שְׁתִישְׁרִי תַלְדִּתִי

L'emploi du négatif לא devant un infinitif ou un substantif quelconque, avec la signignification « sans», n'étonnera pas les personnes un peu familiarisées avec le génie des langues sémitiques. Nous pourrons donc traduire *la sutisur* לָא שְׁתִישְׁרָ, par : « sans ordre, en désordre, confusément ».

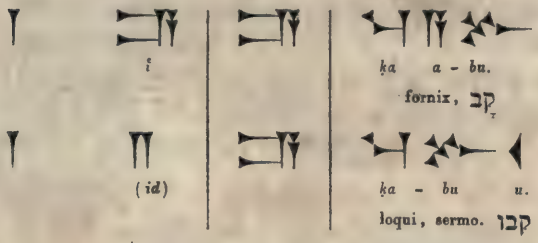
Le mot *muṣiimi* est déjà plus difficile à analyser. La transcription exacte serait מְצִעְמִי, et un paël régulier de צעם ; mais, à part un mot éthiopien dérivé, cette racine manque à toutes les autres langues de Sem, et nous devons chercher dans leurs dictionnaires si l'on n'y trouve pas la même racine sous une forme un peu modifiée. Nous connaissons l'étroite affinité du ז et du צ, qui permutent en assyrien même. Or, le mot זעם répond exactement à l'idée que semble exiger l'ensemble de la phrase. En arabe, زعم signifie « opiner, dire »; ensuite : « parler avec hésitation, balbutier, parler comme on fait quand

on est en colère »; d'où l'hébreu adopte le sens de « être indigné ».

Que l'on rapproche l'assyrien צעם de l'arabe زعم « parler », ou de زغم (à la 9e forme ازغمّ « balbutier »), le sens reste essentiellement le même.

Nous traduirons donc מְצַעְמִי par *proferentes, balbutientes.*

Les deux dernières lettres de cette phrase sont . *I. SA* présente un groupe composé de deux monogrammes, dont les syllabaires nous fournissent l'explication. Le syllabaire K, 1 1 0, si souvent cité, porte :

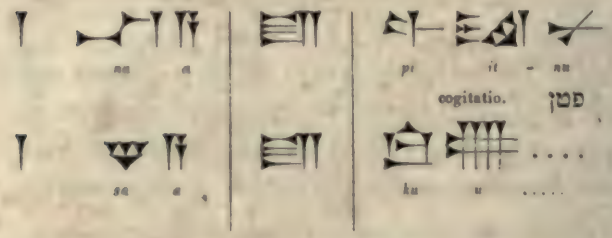


La voyelle [1] a donc les valeurs idéographiques de voûte et de langage. L'une n'est dérivée de l'autre que par la similitude des mots assyriens; il est possible que ait le son phonétique de *ḳip*

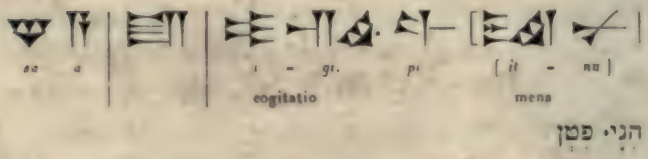
[1] On se rappellera que le groupe traduit le persé *açman* « ciel », et se prononce, en assyrien, שְׁמֵי « ciel ». Nous avons dit que signifie Dieu, et voûte, et que le sens du groupe est « dieu de la voûte », ou « dieu-voûte ». C'est ce même passage qui nous a fourni le sens donné plus haut.

ou *ḳup* (*ḳap* étant déjà représenté), quoique nous n'ayons pas de preuves pour cette assertion.

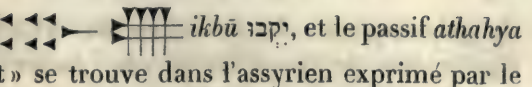
Le même syllabaire nous fournit la valeur de en babylonien, qui s'écrit et en assyrien; nous lisons :

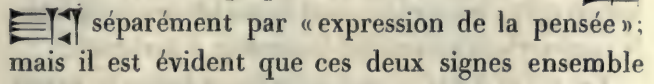


Le syllabaire K, 62, a l'indication suivante :



Un autre syllabaire, encore du Musée britannique, explique le caractère par *pitnu;* donc il n'y a pas de doute sur l'exactitude de notre interprétation. Nous rapprochons פטן de l'arabe فطن « intelligere, cogitare », et cette assimilation est justifiée par le synonyme הגי « meditari », que fournit K, 62. Quant à la signification de « parler », attribuée à קבו, elle résulte des inscriptions trilingues, où *iḳabbi*, יקבי, traduit le perse *thâtiy* « il dit ». *Gaubatiy* « il se nomme » est encore interprété

par  *ikbū* יִקְבוּ, et le passif *athahya* « il fut dit » se trouve dans l'assyrien exprimé par le niphal יִקָּבוּ.

Nous avons expliqué les deux caractères  séparément par « expression de la pensée »; mais il est évident que ces deux signes ensemble forment un groupe idéographique dont le sens est « langage, parole ». Nous ne savons pas au juste quel son représentait, en assyrien, cette combinaison; mais nous pourrons toujours la transcrire לשן, כלם ou דבר, sans nous exposer à une erreur bien grande. La preuve de l'emploi de ce groupe, comme expression idéographique, se trouve dans une inscription de Sardanapale V, actuellement au Louvre. Le roi d'Assyrie est représenté tenant un lion par les oreilles, et au-dessus de ce bas-relief se trouve une inscription où ce même fait est expliqué. Ce texte nomme la lance du roi

kilam. . ḳa - ti - ya.

verbum manus meæ.

Cette dénomination paraîtra étrange de prime abord; mais elle est caractéristique, et même expliquée par les autres langues. En hébreu, la première signification de דבר est « percer, tuer », et c'est de cette acception que vient דֶּבֶר « la peste, la mort subite », occasionnée par la lance meurtrière de l'ange de la mort; comme l'arabe طاعون « la peste » vient

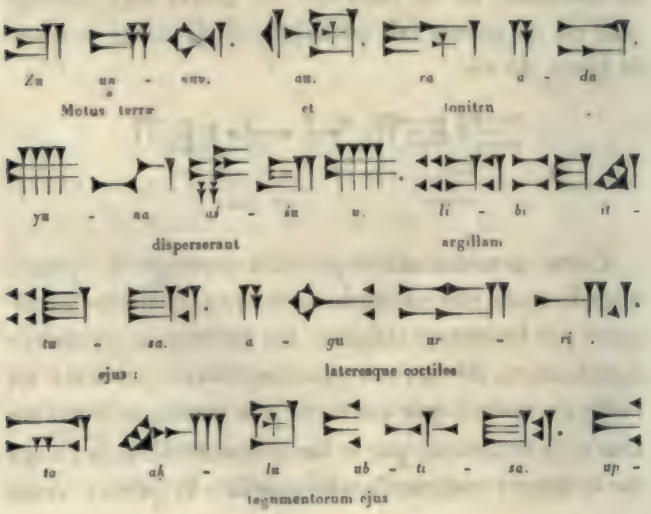
de طعن « percer ». La même racine דבר a ensuite la signification de « proférer un son, parler », d'où le mot si commun דָּבָר « la parole ».

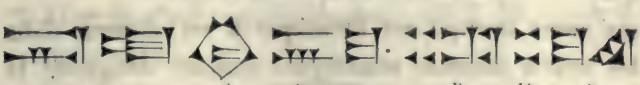
En arabe, le verbe كلم, d'où viennent كلام et l'assyrien כְּלִם « la parole », veut dire « blesser » ; en latin, le mot *verbum* ressemble beaucoup à *verberare*.

Le roi d'Assyrie, qui appelle sa lance la parole de sa main, reflète dans son expression le génie des Arabes, qui se servent d'images analogues pour désigner leur arme; et il nous a donné une preuve de plus pour traduire la phrase de Nabuchodonosor ainsi qu'il suit : « confusément proférant leurs paroles ».

L'inscription continue ainsi :

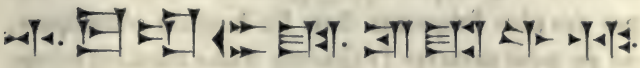
VI.





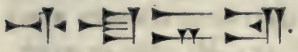
ta at - ti ir. va. li - bi it -

diffiderant : argilla



ti. ku um - mi - sa. is - sa - pi ik.

molis interioris effusa erat



ti - la - ni is.

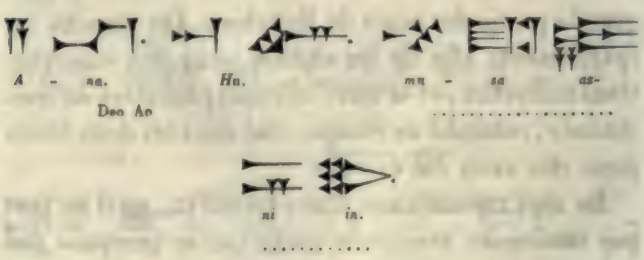
in colles separatos.

Le sens de cette phrase intéressante est très-simple, et explique parfaitement pourquoi la tour des langues a été détruite si peu de temps après sa restauration; il guidera ceux qui entreprendront, sur l'emplacement même, des recherches ultérieures. L'antique édifice était bâti comme presque tous les temps et les murs de Babylone du temps de Nabuchodonosor : le massif et les fondations étaient en briques crues, et les revêtements en briques cuites. Ce genre de construction a été la cause de la destruction de la plus grande partie des murs de Babylone. On arracha les revêtements afin de les utiliser pour des constructions nouvelles, et la terre, n'ayant plus alors de consistance, retomba de chaque côté dans les deux fossés dont elle avait été extraite.

Le mot *zannuv* vient d'une racine זנן, qu'il ne faut pas confondre avec cette autre qui se compose des mêmes lettres, et qui signifie « reconstruire »; celle

qui nous occupe est identique à זלל, connue dans les autres idiomes sémitiques comme désignant la notion d'ébranler, d'où l'arabe زلزلة « tremblement de terre ». Quoique le changement de *n* et *l* ne soit pas des plus fréquents dans les langues sémitiques, on en peut prouver l'existence d'une manière incontestable; les exemples les plus frappants sont les rapports de l'arabe صنم avec l'hébreu et l'araméen צלם, de לען, avec l'arabe vulgaire نعل; nous citerons aussi נקב (en assyrien « nommer »), et لقب, נשכה et לשכה, נחש et לחש, etc.

La parfaite ressemblance des deux racines assyriennes ne nous étonnera pas plus que l'identité apparente des deux mots français *louer;* nous savons, du reste, que beaucoup de racines sémitiques, différentes dans l'origine, montrent surtout en hébreu le même phénomène de fausse identité. Quelquefois nous nous trouvons aux prises avec des difficultés d'interprétation; par exemple, le même mot se trouve dans la phrase suivante de l'Inscription de Londres (col. 4, l. 57) :



zu un - nuv. na uḫ - su. i - na.

..... vaticinationis in

mat - ya.

terra mea,

bit - su. i - na. Bar - zi - pa ×

domum suam in Borsippis

aṣ - mi is. ab - nav.

fortiter ædificavi.

אן הוא משזנן זנא נחשא אן מתי ביתסו אן ברספא עצמש אבנה:

Ici on ne voit pas clairement si le roi veut dire : « J'ai bâti à Borsippa une demeure au dieu Ao, qui a fait rétablir sa prophétie dans mon pays », ou bien si le sens de la phrase est :

« J'ai bâti à Borsippa une demeure au dieu Ao, qui suscite le tremblement de terre de la prophétie dans mon pays ».

Les deux interprétations vont également bien, puisqu'il s'agit d'un temple d'*El-Ao* (Kronos.). Le dieu Ao est le gardien du ciel et de la terre; il préside aux inondations, aux tremblements de terre, et à tous les cataclysmes possibles; en même temps, il est dieu du נחש, de la *vaticinatio*, de l'auguration,

et dans cette qualité, il paraît aussi dans le nom de Belochus, *Hu-liḫḫus*, הוּא־לִחֻשׁ, « Ao bene auguretur », le prototype du nom parthe Vologèses.

Nous citerons tout à l'heure un passage d'une inscription de Sargon, où le mot *zunnu* a également le sens de « tremblement de terre ».

Le mot *rādu*, au contraire, ne soulève aucune difficulté; l'hébreu רעד s'emploie pour tremblement de terre, l'arabe رعد pour tonnerre. L'inscription de Sargon dont nous venons de parler nous démontrera qu'il faut opter pour la signification donnée au mot par les Arabes.

Le verbe *yunaśśū* se transcrit יְנַסּוּ, et est paël régulier d'un verbe נסה « disperser », parent de l'arabe نشى, qui a cette signification, et de l'hébreu נשא « élever, enlever, soulever ». Probablement cette racine est également alliée à l'hébreu נוס « fuir », de sorte que le mot implique la nuance de *faire fuir*.

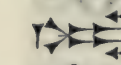
L'idée de *tenter*, que נסה a en hébreu, est aussi commune à l'assyrien; mais c'est un verbe différent dont nous connaissons le participe du paël *muniśśi* מְנַסִּי, par les inscriptions de Sargon; le monarque se nomme tentateur de ses ennemis.

Il est évident, d'après la loi générale des transformations, que l'arabe نشى supposerait la forme assyrienne נשה; mais n'oublions pas que, pour cette même combinaison de lettres, il se présente une irrégularité; le verbe *porter* se dit sûrement נשא en hébreu, et נשא dans la langue de Babylone.

Le mot *libittu* est formé de *libintu*, comme *man-*

datta est une défiguration de *mandanta* « tribut », et comme l'inscription de Nakch-i-Roustam (l. 27) a *tumaśissunut* « tu les reconnaîtras », pour *tumaśinsunut;* les racines sont לבן, נדן, מסן. Le mot לבן est commun à tous les idiomes de Sem, et indique l'argile non cuite; encore aujourd'hui les Arabes nomment لبن la matière dont sont bâtis les soubassements du Birs-Nimroud. La langue assyrienne connaît beaucoup de dérivés de cette racine, nous citons :

Kal.	יִלְבְּנוּ	« ils moulèrent des briques ».
	לַבֵּן	« mouleur ».
Shaphel.	אֶשְׁלְבֵן	« je fis mouler ». (Inscript. des taur. l. 65 : אֶשְׁלְבֵן לְבִתָּא « je fis mouler des briques ».)
	לְבֵנָת	« brique ».
	לַבֵּן	*Idem.*
	נַלְבֵּנִי	« œuvres en briques ».

Le monogramme pour *libitti* « brique crue » est  , et il sert en même temps à exprimer et le verbe לבן, et une autre racine assyrienne לגה « disposer les briques, mesurer[1] ». Ainsi ce signe est

[1] On comprend cet enchaînement d'idées, quand on se rappelle que la brique babylonienne représente la surface d'un pied carré. Ainsi, Diodore de Sicile parle, dans sa description de Babylone, de trois cents briques comme d'une mesure de longueur. Le mot לגה se retrouve dans le mot מִלֹּג « relèvement, quadrature ». Il paraît que cette racine n'est pas étrangère à l'hébreu לֹג « mesure de capacité », ni à l'arabe ولج « entrer », d'où إيلاج « insertion », et ولج « place carrée ».

expliqué par *malga* מַלְגוּ, dans le syllabaire coté K, 197.

Qu'il me soit permis de faire ici une digression qui, à la vérité, s'éloigne de notre sujet, mais qui se rattache à ce monogramme; elle a de l'intérêt, parce que le caractère que nous discutons peut seul nous servir à fixer le commencement de l'année babylonienne; il nous apprend à assimiler les mois chaldéens à notre comput des temps, et à comprendre ainsi les noms de mois perses contenus dans l'inscription de Bisoutoun.

Je m'explique.

Les dates des textes perses y sont traduites par les mois babyloniens exprimés par des groupes idéographiques; le premier élément en est invariablement la lettre , dont les formes néo-assyrienne et scythique sont et . Le caractère babylonien lui-même provient de l'hiéroglyphe ○ « soleil, jour », dont la forme archaïque est , et dans laquelle on a inscrit le chiffre 30.

Les tablettes de Sardanapale donnent les expressions pour les douze mois dans leur suite. Nous apprenons ainsi que le perse *Viyakhna* correspondait au douzième mois des Chaldéens, *Anâmaka* au dixième, *Athriyâdiya* au neuvième, etc. Malheureusement, nous n'avons de pareilles données qu'au sujet de cinq mois, parce que la traduction assyrienne du texte de Bisoutoun est dans un état très-incomplet, quoiqu'elle suffise pour fixer, à peu près, la suite des neuf noms de mois conservés par l'original perse.

La première question est : quelle époque de notre année correspond au commencement de l'année babylonienne? Nous avons un nom perse, celui de *Garmapada* « temps de la chaleur », dont l'équivalence chaldéenne aurait pu résoudre ce problème. Mais c'est précisément dans les deux passages où le texte perse cite ce mois, que la traduction assyrienne nous fait défaut; et ainsi, il n'y a que le monogramme figurant en haut qui puisse nous prouver que l'année babylonienne, comme l'année civile des Juifs et des Persans, commençait avec l'équinoxe du printemps.

Le troisième mois est exprimé par « mois de la brique », et nous en trouvons l'explication dans le cylindre de Sargon. Ce passage est d'autant plus curieux, qu'il est unique, si nous envisageons le but qu'il se propose; l'inscription veut indiquer pourquoi le troisième mois s'écrit par les signes « mois » et « brique » : c'est donc une leçon de déchiffrement qu'il donne. Nous supprimons seulement les épithètes de *Sin* (l. 47 et 48) :

i - na. arah. si i - ran. arah. bi in

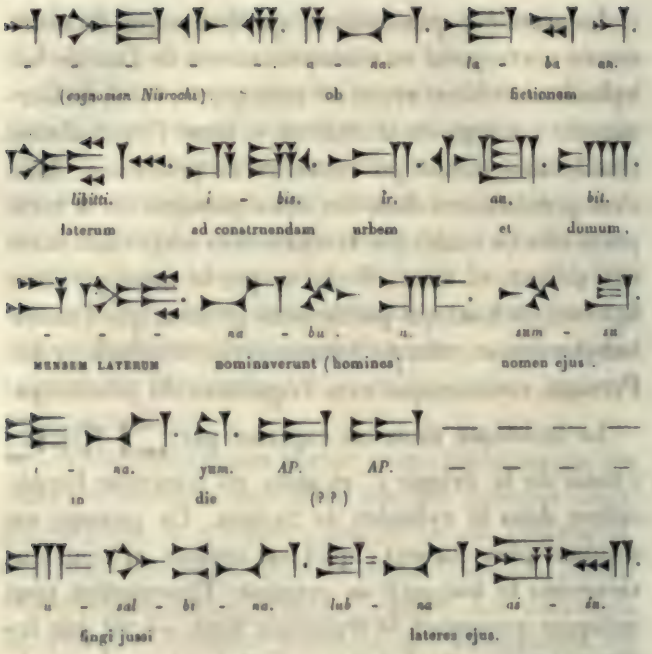
In mense siran, mense elevationis.....

Sin. sa. i - na. si - mat.

Luni, quem mensem in obedientia

* *A - nuv. Bil. au. * Nid - ruk.*

Oannis Beli-Dagonis et Nisrochi



אן אַרַח צִירַן אַרַח בִין··· סִין ·שַׁאן שִׁמְעַת עַנוּ בְעַל וּנְסַרְך··· אַן לַבֶן לִבְתִי עִבְשׁ עִר וּבִית אַרַח לִבְנָא נַבוּ שִׁמְשוּ · אִן יָם·····
אֶשַׁלְבֶן לִבְנַתְסוּ :

En français :

« Dans le mois de *siran*, de l'élévation du dieu Sin, lequel mois, d'après l'instruction des dieux Oannes, Bélus et Nisroch est désigné par le nom du *mois de la brique*, parce qu'on y moule des briques pour la construction de la ville et de la maison; le jour..... je fis mouler des briques. »

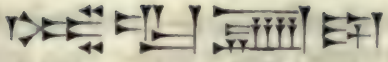
Le troisième mois du calendrier syriaque et arabe

chrétien se nomme حزيران, peut être identique à l'assyrien ארחצירן; c'est le même mois que les Juifs nomment סיון, nom qu'on pourrait rapprocher de סין « argile ». Il correspond donc à mai et à juin, et ces deux mois sont justement ceux où les eaux de l'Euphrate et du Tigre, accrues pendant mars et avril, commencent à baisser. L'état de la terre, abandonnée par le fleuve, permet alors de mouler des briques que l'on fait ensuite sécher par le soleil déjà ardent. Cette époque de l'année réunit les deux avantages signalés, et il n'y fait pas encore assez chaud pour que la brique crue se fendille, ce qui arriverait si on la faisait sécher en juillet ou en août.

C'est aussi vers le solstice d'été que le zodiaque monte pour se rapprocher du zénith. Ainsi nous avons la preuve que le troisième mois correspond à mai et juin; donc l'année chaldéenne commence avec l'équinoxe du printemps, et nous pouvons enfin comprendre le calendrier des anciens Perses.

Après cette digression, retournons à notre texte.

L'intérieur du bâtiment primitif était en briques crues, les revêtements étaient en briques cuites; cette matière est exprimée par le mot *agurri* אגרי. En effet, l'arabe آجُرّ, vocalisé comme le mot assyrien, indique la même notion, comme nous l'avons vu déjà. Nous lisons à chaque instant, dans l'Inscription de Londres, la phrase *in kupri u agurri*, ce qui veut dire « en bitume et en briques ». Le mot *agurri* se trouve aussi écrit par un groupe de monogrammes que nous voudrions expliquer de la manière suivante :



LIBNAT. *AL.* *GUSUR.* *RA.*

argilla similis? trabi (*complementum*)

agurr

Nous lisons aussi dans un syllabaire :

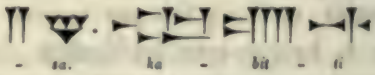
TIK.

ustus?

a - gur - ras

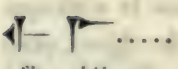
later coctilis

TUV

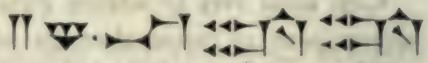


- sa. ka - bit - ti

id, qui operis concamerati



SI. LAL



- sa. na - li - li

id, qui pavimentorum?

Le terme suivant est *taḥlubti*, d'une racine חלב, qui, en assyrien seul, a la signification que nous croyons devoir lui attribuer. L'acception première semble être celle de « laminer », ensuite celle de « plaquer »; c'est dans ce sens que nous retrouvons ce radical dans le mot grec χάλυψ « acier ». La copie de l'Inscription de Londres qui se trouve sur un fragment de baril de terre cuite (voy. Ker Porter, t. II), remplace le mot *uṣa'in* אֻצַּעִן « je plaquai », par le terme *uḥallib* אֻחַלֵּב : c'est la donnée la plus instructive que nous possédions sur le sens de cette racine.

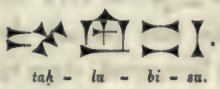
Le mot *taḥlubti* תַּחְלֻבְתִּי se trouve dans des passages

où il ne peut avoir que le sens de « revêtement ». Ainsi nous le lisons dans les inscriptions de Nabuchodonosor, qui exposent la structure des portes de la ville et du palais de Babylone; il y est question des *taḥlubti zabar* « garnitures de fer », des portes construites en bois de cèdre.

Les inscriptions assyriennes ont une expression très-commune pour exprimer l'achèvement complet d'un édifice; c'est celle que voici :

ul - tu. us - si - su. a - di.

inde a fundamentis ejus usque ad



taḥ - lu - bi - su.

tegumenta ejus.

אֵלֶת אֲשִׁישׁוּ עַדִּי תַּחְלֻבִישׁוּ

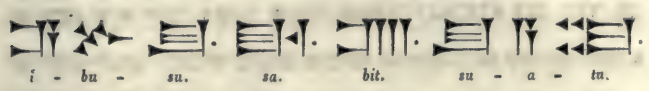
C'est cette phrase, très-fréquemment répétée, qui m'a engagé à admettre l'existence d'une racine חלב, tandis que j'étais d'abord porté à grouper autour de חלף, خلف, les termes dont nous nous occupons; mais l'hébreu lui-même n'est pas aussi étranger à cette racine qu'on le croirait de prime abord. Le mot חלב « graisse » n'indique, selon nous, que la couverture, l'enveloppe du corps, ou du moins il est parent de ce verbe, qui veut dire « revêtir ». L'idée de « lait », dont l'expression sémitique dérive de cette même racine, n'est qu'une notion secondaire, et développée de celle de graisse.

Le mot suivant ne nous fera pas de difficulté. *Uptaṭṭir* יִפְתֹּר est la 3ᵉ personne de l'iphtaal de פטר, en hébreu « fendre, rompre ». פֶּטֶר veut dire « la fissure »; de là la primogéniture s'appelle פֶּטֶר רֶחֶם, *fissio uteri*. Et puisque le déjeuner romp le jeûne, la même racine فطر veut dire, en arabe, « déjeuner ». Voilà un exemple bien clair et incontestable d'une modification, en apparence capitale, dans l'acception d'une même racine.

En assyrien, le verbe פטר désigne, comme en hébreu, la « fissure matérielle »; cette notion est exprimée par le signe *gir*, ou par le monogramme complexe . Il sera maintenant opportun de citer toute une phrase de l'inscription de Sargon, trouvée à Nimroud, dans laquelle ce roi rend compte de la restauration d'un bâtiment fondé par Sardanapale III. (Layard, pl. XXXIII, l. 13 sqq.)

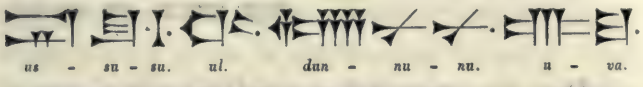
pa - ni - ya. i - na. pa - na.

ante me antiquiore tempore



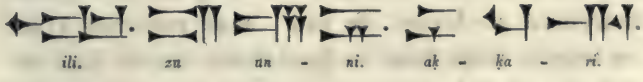
i - bu - su. sa. bit. su - a - tu.

fecerat, cujusque domus (ejusdem)



us - su - su. ul. dun - nu - nu. u - va.

fundamentum sine fortitudine (erat), atque

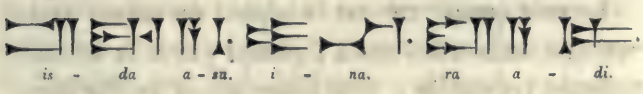


ili. zu un - ni. aḳ - ḳa - ri.

propter motus terræ

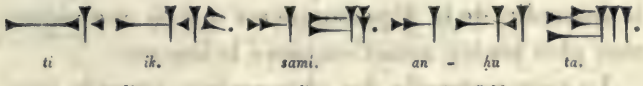
ki - ṣir. sadi. ul. sur - su - da.

qui tollunt montes, sine profunditate (erant)



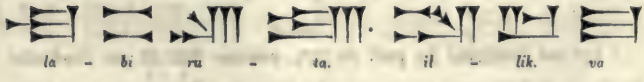
is - da a - su. i - na. ra a - di.

lapides angulares : in tonitru



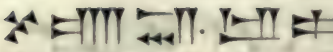
ti ik. sami. an - ḫu ta.

ex medio cœli, superbia



la - bi ru - ta. il - lik. va

anterior abierat,



ni - bit - du. ip - pa - ṭir. va.

trabs ejus fissa erat.

אן יִמָא שׁוָא הֵיכַל דְּפַרְנִי שַׁכְלַח· שַׁאסַר־יִדְנָא־פַּלָא רַבּוּ הֵלֵךְ פָּנַי
אִן פַּנָא יִעְבַּשׁ · שַׁבִּית שַׁאתָא אִשְׁשׁוּ אֵל דְּנָן·(1) אוּ עֵלִי זַנִי עַקַרָא
כִּצַר שַׁדִי אֵל שַׁרְשַׁדָא יִשְׁדָשׁוּ· אִן רַעְדָא תֵּךְ שַׁמִי אַנְחוּתָא
לְעַבְרַתָא יִלֵךְ · שַׁכְטַסוּ יִפַּטֵר·

« Dans ces temps (j'ai restauré) le palais de cyprès dans la ville de Calah, que Sardanapale, le seigneur marchant au-devant de moi, avait construit avant ce temps; mais dont les fondations étaient sans solidité, et dont les soubassements étaient sans profondeur, à cause des tremblements de terre qui soulèvent les montagnes; par le tonnerre du ciel, l'ancienne magnificence s'était éloignée, la poutre avait été fendue. »

Le mot *ippaṭir* יִפַּטֵר est le niphal du même verbe פטר que nous trouvons à l'iphtaal (avec la seconde radicale redoublée) dans l'inscription de Borsippa. Ici, comme souvent en assyrien et en arabe vulgaire, le masculin de la 3e personne est mis où une rédaction plus sévère aurait employé le féminin.

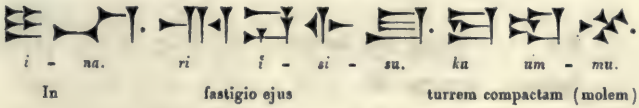
La suite naturelle des phénomènes signalés était l'éboulement de la terre qui formait le massif des

[1] דְּנָן est l'infinitif du paël de דנן, comme שַׁרְשַׁד est l'infinitif du shaphel de רשד « creuser profondément, affermir ».

tours de l'édifice superposées les unes aux autres. L'étage constitué par cette tour est nommé *kumma*, qui vient de la racine commune à toutes les langues sémitiques קמם, קום « être debout »; il existe donc entre le verbe et le dérivé assyriens la même connexion que celle que nous apercevons dans les mots français *étage* et latin *stare*.

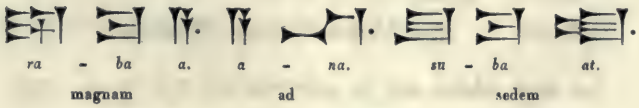
Mais comme cet étage est principalement formé par un massif, *kummu* est opposé au revêtement, et acquiert dans ce cas la signification de *massif;* c'est ce que le père de l'histoire désigne sous le nom de πύργος ἱερεός, dans sa description de la tour de Babylone.

L'idée de l'élévation, qui est inhérente à la racine קום, rend très-naturelle la dérivation de la notion de *tour massive;* aussi la langue de la Bible prend-elle le verbe גדל « être grand », pour en former le mot מגדל, désignant l'idée de tour. Nous retrouvons le même mot plusieurs fois dans les inscriptions; elles disent que Nabuchodonosor bâtit sur les murs mêmes de Babylone une tour pour y demeurer. (Inscription de Londres, col. 8, l. 54.)



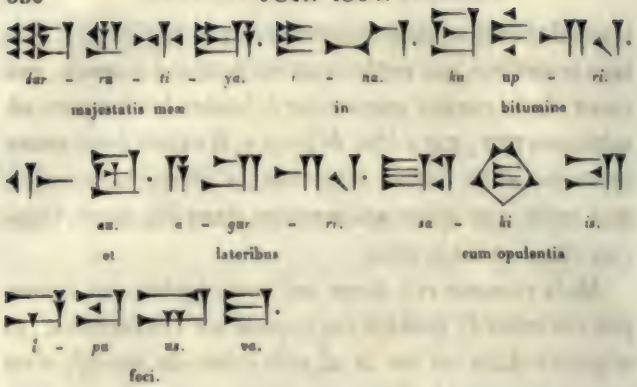
i - na. ri i - si - su. ka um - mu.

In fastigio ejus turrem compactam (molem)

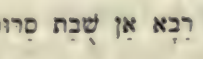


ra - ba a. a - na. su - ba at.

magnam ad sedem



אן ראششו קמא רבא אן שכת סרותי אן כפרא ואגרי שקש אעפש :

Les Ninivites, plus exacts que les Babyloniens, auraient écrit le mot  *ḳumma;* mais nous savons déjà que les Chaldéens anciens, comme ceux de nos jours, adoucissent autant que possible la prononciation si dure du ק.

Il ne nous reste à expliquer que les deux mots *issapik tilanis* יִשַּׁפִּיק תִּלָּנִשׁ. Le premier terme est le niphal שפך « effundere, verser », qui est commun à toutes les autres langues sémitiques. Nous connaissons encore d'autres formes de ce verbe, entre autres :

Kal.	אֶשְׁפֹּךְ	« je versai ».
Iphteal.	אִשְׁתַּפֵּךְ	*Id.*
Iphtaal.	אִשְׁתַּפֵּךְ	« je fis verser ».
Nomb.	שֶׁפֶךְ	« locus in quem effunditur ».

Le mot *tilanis* est un adverbe en *anis* de *til* « col-

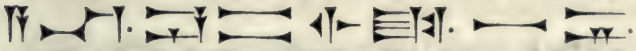
line », l'arabe تل, l'hébreu תל « colline »; il signifie « en formant des collines ». Nous citons de la même formation les adverbes suivants :

סַמְדְּנַשׁ « avec dextérité? »
שַׁדְּנַשׁ « avec force ».
חַרְסְנַשׁ « sur des tuiles? »

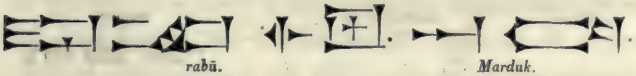
De toutes les parties du discours, les adverbes sont les plus difficiles à traduire, parce qu'ils expriment rarement une idée complétement indispensable à l'interprétation du sens en général; cet obstacle se présente pour les trois termes que nous venons de citer, tandis que l'adverbe de notre texte est facile à expliquer.

Continuons :

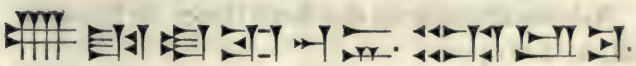
VII.



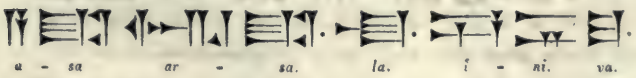
A - na. - bi - si - sa. bil.
Ad perficiendam eam dominus



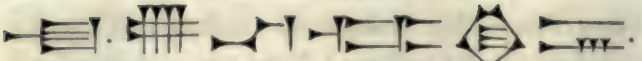
rabū. Marduk.
magnus Merodachus



yu - sa at - ka an - ni. li ib - ba.
incitavit mihi cor :

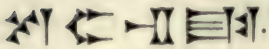


u - sa ar - sa. la. i - ni. va.
locum ejus non amovi,



la. *u - na* *ak - ki* *ir.*

non violavi



ti - mi in - sa.

lapidem angularem ejus.

Dans la première partie, il n'y a rien qui puisse nous embarrasser; c'est le mot *yusatkanni* qui seul présente des difficultés. Je le fais venir de תכה, qui se trouve une fois dans la Bible. La phrase תכו לרגליך (*Deut.* XXXIII, 3) est ordinairement interprétée par: « ils se prosternent à tes pieds. » Il paraît que la racine תכה signifie d'abord « s'adresser à quelqu'un, inspecter », ensuite dans le paël, « diriger quelqu'un », au shaphel « engager ».

Le *kal* se trouve dans la phrase souvent répétée :

šitāt (?). *ummanīya.* *at - ki i.*

ordines exercitus mei inspexi.

סדתת אמני אתכי :

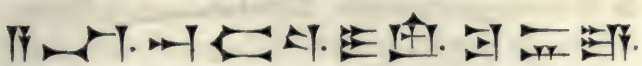
Nabuchodonosor dit des dieux (Inscr. de Londres, col. 2, l. 61) :

pa al - ḫi is. *yu - ta - ak - ku - su.*

In pietate direxerunt eum.

פלחש יתכושו :

Le même roi s'exprime ainsi dans l'inscription du baril de Bellino :



A - na. Marduk. i - lu. ba - ni - ya.

Versus Merodachum deum genitorem meum,

pa al - ḫi iu. u - ta ak - ḫu.

in pietate direxi (populum meum).

אַן מַרְדֻּךְ אִלַּה בָּנִי פִּלְחִשׁ אִתְקוּ :

Il y a dans ce dernier passage un ק, au lieu du כ qui se trouve même à Ninive; c'est pourquoi nous avons considéré le כ comme la véritable lettre du radical.

La forme יִשְׁתְּכָנִי est le shaphel, avec le suffixe du régime de la 1re personne « il m'a engagé ».

Le mot *asar* אֲשַׁר « lieu » est un de ceux dont la signification est le mieux établie. D'abord, il se trouve à Bisoutoun et y interprète le perse *gâtha*, ce qui est le persan گاه « place »; mais ensuite nous connaissons le chaldaïque אתר et l'arabe أثر, qui ont le même sens. L'hébreu אשר n'y correspond pas exactement, et se confond en assyrien avec la racine ישר. Il y a la signification de « lieu et direction », qui s'est développée de la notion de lieu véritable « justesse », précisément comme du mot *directus*, qui a une signification générale, se sont formés *dritto* et *droit*.

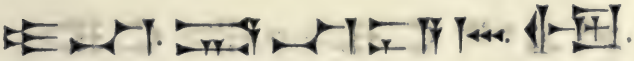
Le nom de l'Assyrie n'est pas venu du mot qui nous occupe; il appartient à la racine hébraïque ישר,

qui se retrouve dans l'arabe يسر. Il veut dire le *pays de la gauche*, comme Iémen signifie *pays de la droite;* la Phénicie est nommée, dans la langue de Ninive, *Aḥarri* « la terre du derrière », et *neged* (Nedjd) « celle qui est devant», c'est l'Orient. On voit, par cette simple explication philologique, que le siége originaire des Sémites a été dans l'Arabie.

Le mot [illegible] *ini* se transcrit אִנִּע, et je le fais dériver de נוע « mouvoir » ; la phrase constate simplement le fait que le roi ne changea pas l'emplacement de l'édifice, mais qu'il continua sur les mêmes fondations. L'usage de construire sur les ruines d'anciens édifices s'est perpétué en Mésopotamie ; il ne s'y trouve guère une *kubbet* ou coupole de saint qui ne soit pas bâtie sur un tumulus antique.

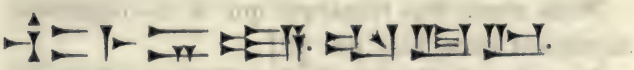
La fin du paragraphe nous explique encore plus clairement cette idée; Nabuchodonosor n'attaqua pas les *soubassements* de l'ancien édifice. C'est cette acception de « base », de « pierre angulaire », que j'attribue au mot *timin*. Je rattache ce mot, en le transcrivant תִּאֵמִן et תִּמִּן, à la racine אמן, qui veut dire « soutenir » (dans tous les sens du mot français) « fonder », ensuite « être vrai ». Ainsi, de cette même racine sont venus les termes qui, dans toutes les langues sémitiques, désignent la vérité et la foi. Cette même connexion d'idées se trouve aussi dans les langues indo-germaniques : le sanscrit बुध्, le grec ΠΥΘ « savoir », sont identiques au latin FUD, qui signifie « fonder », et cette même racine est alliée au grec ΠΙΘ, d'où le grec πίστις, *fides* « la foi ».

Le mot assyrien, du reste, n'est pas la seule expression architectonique venant de אמן; l'artiste lui-même se dit en hébreu אֻמָּן et אֻמָּן, et אֻמְנָה y signifie « la colonne ». Notre terme *timin* ou *timmin* n'est pas la base en général, mais semble être spécialement la pierre angulaire, et surtout celle sur laquelle le fondateur de l'édifice faisait graver son nom. Des centaines de passages où nous lisons ce mot, aucun ne s'oppose à cette explication; mais elle nous serait à peu près inconnue sans plusieurs endroits du cylindre (prisme) de Tiglatpileser I, où ce roi met sur la même ligne le *timin* et les tablettes. Le monarque parle de ses exploits, consignés dans les inscriptions (col. 8, l. 43):



i - na. dippi. au.

In tabulis et



tim - mi - ni - ya. al - ṭu ur.

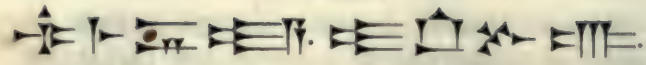
lapidibus angularibus meis scripsi.

אן דפי וּתמני אלטר:

Et ensuite (col. 8, l. 63, 64):

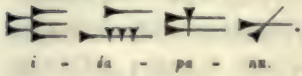
Sa. dippiya. au.

Qui tabulas meas et



tim - mi - ni - ya. *i - ḫab - bu* *u.*

lapides angulares meos abscondunt

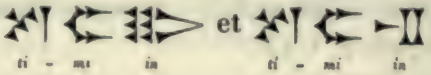


i - ta - pa - nu.

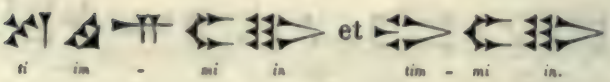
obliterantve.

שדפי ותמני יחבו יספנו׃

Les manières d'écrire ce mot *timin* sont assez nombreuses; on trouve, abstraction faite de la confusion presque constante de *mi*, et *mi* :



ti - mi in et *ti - mi in*



ti im - mi in et *tim - mi in.*

Nous avons déjà remarqué que le monogramme exprimant cette idée est .

Le verbe *unakkir* אנכר est le paël de נכר « infester, se révolter »; il exprime, à Bisoutoun, le perse *hamithriya* « rebelle ». La racine est très-fréquente en assyrien; en voici quelques formes :

Kal. תכרא « elles se révoltèrent » (3e pers. féminin).

נכר « l'ennemi, le rebelle ».

pluriel נכרי et נכרות

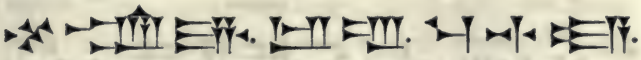
Iphteal. יתכר « il se révolta » (pour ינתכר).

Paël. אנכר «j'attaquai».

מנכר «attaquant».

Iphtaal. יתכר «il poussa à la rébellion» (pour יִנְתַּכֵּר).

Je veux citer, comme passage parallèle, celui-ci de Sargon :



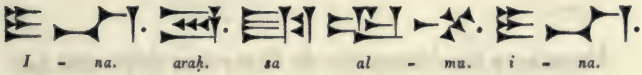
mu - nak - kar. ip - sit. ka - ti - ya.

Infestans opera manus meæ.

מְנַכֵּר עֲבֹשֶׁת קָתַי :

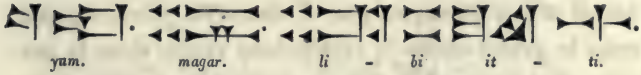
Le roi commence maintenant le récit de la reconstruction de l'édifice, où il débuta, comme tous les rois assyriens, par le choix d'un jour heureux.

VIII.



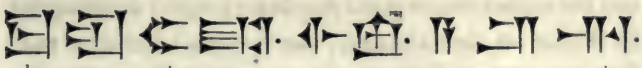
I - na. araḫ. sa al - mu. i - na.

In mense pacis, in



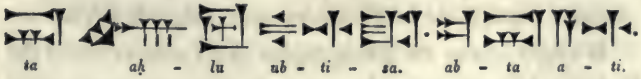
yum. magar. li - bi it - ti.

die fausto, argillam



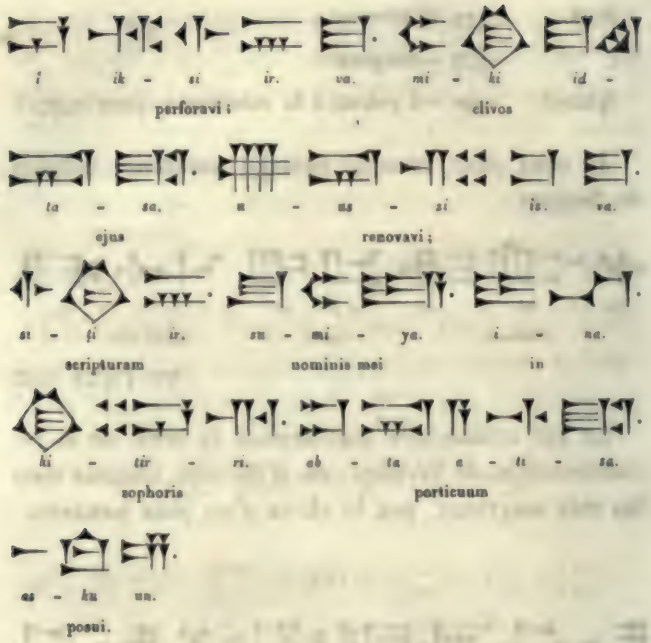
ku um - mi - sa. au. a - gur - ri.

molis interioris ejus et lateres coctiles



ta aḫ - lu ub - ti - sa. ab - ta a - ti.

tegumentorum ejus porticubus

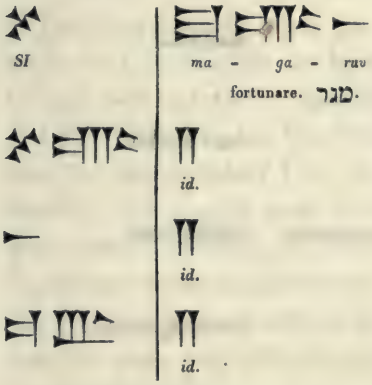


Personne ne s'étonnera de l'extrême difficulté que nous offre ce passage, non pas à cause des formes, car il n'y a presque pas d'obscurité philologique; mais le grand obstacle réside tout entier dans la matière elle-même. N'oublions pas quelles controverses ont été soulevées au sujet des descriptions des temples de Moïse et de Salomon, souvenons-nous que parfois les termes hébraïques ne sont pas encore expliqués; et cependant nous connaissons infiniment mieux l'idiome de la Palestine que celui de l'Assyrie.

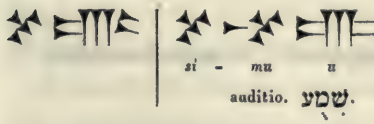
Il s'agit, dans ce paragraphe, de l'achèvement de l'édifice à l'extérieur; le roi parle des rampes qu'il fit

restaurer, et des galeries qui décoraient les façades des étages. Ensuite, il mentionne les inscriptions de la frise, qui devaient faire connaître son nom à la postérité.

Le commencement est assez clair. Le mot *salmu* שַׁלְמָא n'est pas le nom d'un mois, mais seulement le terme שלם « paix, bonheur », ainsi que *yum magar* veut dire *dies faustus*. Nous avons la preuve certaine de notre lecture par le syllabaire K, 197, qui donne pour deux valeurs :

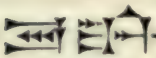
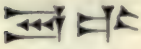
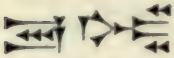
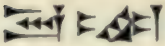
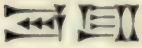
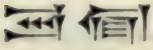
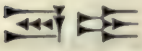


Sur l'autre face de la même tablette, on lit :

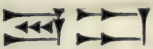
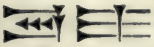


Nous avons déjà parlé du signe idéographique signifiant mois, et qui, en assyrien, se prononçait אַרַח, l'hébreu ירח.

Il ne sera pas superflu de publier à cette occasion les monogrammes des mois tels qu'ils se trouvent dans les calendriers[1] : les voici dans leur suite :

MONOGRAMMES.	CORRESPONDANTS PERSES.	
1.  Mensis initii.	Bâgayâdis.	Mars-Avril.
2.  Mensis tauri.	* Thuravâhara.	Avril-Mai.
3.  Mensis lateris.		Mai-Juin.
4. Mensis manus.		Juin-Juillet.
5.  Mensis ignis.	Garmapada.	Juillet-Août.
6.  Mensis arcis.		Août-Septembre.
7.  Mensis aggeris.	Adukanna.	Septembre-Octobre.
8. Mensis fundationis.	* Thaïgarcis.	Octobre-Novembre.
9.  Mensis nubis.	* Athriyâdiya.	Novembre-Décembre.

[1] Voyez, par exemple, K. 32, dans la collection photographique, n° 20.

MONOGRAMMES.	CORRESPONDANTS PERSES.	
10.  Mensis imbris.	* Anâmaka.	Décembre-Janvier.
11.  Mensis agrimensionis.	Varkazana.	Janvier-Février.
12. Mensis finis.	* Viyakhna.	Février-Mars.

Les cinq mois désignés par un astérisque sont les seuls dont nous sachions les correspondants babyloniens par le texte de Bisoutoun.

Quel était le mois heureux dont parlent si souvent les inscriptions? C'est difficile à savoir; il y a pourtant des raisons assez plausibles pour admettre que c'était le dernier. Le mot שלם indique aussi la fin, et justement la coïncidence des deux notions qui lui sont attribuées pourrait donner un poids à cette opinion que, du reste, je n'ai pas la prétention de croire irrévocable.

La difficulté réelle de ce paragraphe réside dans les mots *aptāti*, *iksir* et *kitirri*. D'où faire venir ce premier mot? Comment le transcrire?

Nous avons bien un mot talmudique אפתא, qui indique une construction plaquée vers une autre, et je serais enclin à le rapprocher du terme assyrien. Malheureusement on n'est pas toujours sûr de l'origine sémitique des termes techniques employés dans le

langage du Talmud, et il faut prendre garde de regarder comme appartenant aux idiomes de Sem ce qui n'est qu'un mot grec défiguré. Quelquefois cependant, et cela pourrait être le cas ici, des mots d'un autre dialecte sémitique ont été adoptés par cet idiome moderne, où ils se trouvent alors sous une forme presque méconnaissable. Nous croyons en effet à l'identité du mot אפתא et de *aptati*, seulement le mot assyrien se rapporte, selon nous, aux racines עבב et עבת. En hébreu, nous lisons un mot architectonique très-obscur : עב, que quelques exégètes interprètent par toit de portique; d'autres par les degrés qui mènent à une telle construction; d'autres encore le traduisent par poutre. C'est assez dire que le sens n'en est pas extrêmement clair.

Je transcris le mot assyrien עַבְתָּת, et j'y reconnais des arcades, soutenues par des colonnes en bois ou en briques, comme on en voit encore à Bagdad. Ces arcades n'étaient pas en saillie sur le massif des tours[1], elles rentraient, comme celles des constructions italiennes. Elles entamaient ainsi le revêtement et le massif, ce qui est exprimé pittoresquement par le mot *iksir* אכשר « je rompis, je perçai ». La langue allemande rendrait cette idée, beaucoup mieux que ne le pourrait le français, par le verbe *durchbrechen* :

[1] Une rampe tout à fait extérieure et circulaire, comme on se l'est figurée ordinairement autour de la tour de Babel, est inadmissible. On oublie que, dans ce cas, chacun des huit étages aurait nécessairement dû se composer d'un cône ou d'une pyramide tronquée, ce qui n'a pu avoir lieu.

Die Rohziegel der Massive und die Brennziegel der Bekleidung durchbrach ich mit Arkaden.

Ces arcades étaient, selon nous, horizontales sur le côté du nord-est; elles montaient en rampe sous un angle d'à peu près 19 degrés, c'est-à-dire une élévation de $0^{m},33$ par mètre, au côté sud-est, autant au côté sud-ouest, et enfin, après une montée égale au côté nord-ouest, l'arcade atteignait la plate-forme sur laquelle s'élevait la tour supérieure.

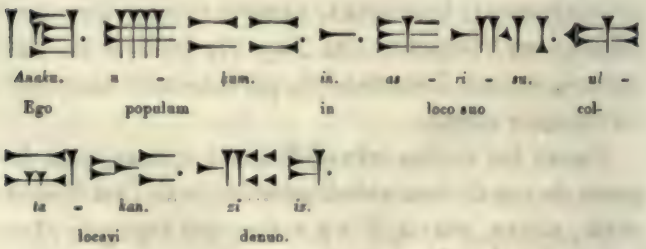
Cette rampe se nomme *mikidti* מִעְקַדְתָּא, de עקר *torquere;* le mot dérivé signifie littéralement *via tortilis*. Cette idée de tordre, être tordu, est commune à beaucoup de racines commençant par עק; nous citons עקל, עקש, עקף, عقف.

Cette même idée est exprimée, selon nous, par le mot *zaḥal* זַחַל, que nous avons traduit plus haut dans le passage cité de l'Inscription de Londres (col. 3, l. 59). La racine זחל veut dire « marcher craintivement, lentement, ramper », d'où les mots dérivés זחל « serpent », et زحل « la planète de Saturne », ensuite l'assyrien זַחַל, parfaitement analogue au français *rampe*.

Parmi les verbes très-difficiles à classer, sous le point de vue de leur valeur grammaticale, est le mot *usziz*, *uszizu*, *ausziz*. Il n'y a rien qui répugne plus à l'oreille des Sémites que cette suite immédiate d'un ש et d'un ז. Dans ce cas spécial pourtant, il n'y a pas à hésiter, parce que, dans des passages parallèles, nous trouvons le mot [illegible] *sizuzuti* « renouvellement, renforcement ». Il se pour-

rait que la forme *usziz*, ne fût qu'une altération de *usiziz* אֶשִׁעִזּ, le shaphel de עזּ « fortifier »; et quelque anomale que soit cette élision du ע, elle est cependant rendue vraisemblable par la forme. *usiziz*, אֶשִׁעִזּ, qui se trouve souvent dans les inscriptions archéologiques de Ninive. (Cf. Inscription modèle de Sardanapale III, l. 59.) On trouve aussi l'infinitif du shaphel *suzuzi*, שִׁעִזּ (Layard, pl. XL, l. 15).

Nous sommes assez heureux pour n'avoir pas de doutes sur la signification de ce mot; car nous avons, à ce sujet, une indication directe dans la traduction assyrienne de Bisoutoun. Deux fois nous lisons (l. 25, 26) les mots *ultakan ziz*, pour exprimer « j'ai rétabli ». Voici le passage de la ligne 26, qui traduit le perse *adam kâram gâthavâ avâçtâyam* « j'ai remis l'état à sa place » :



אנכו יקם אן אשרשו אלתכן זי·

La racine dont nous parlons est étrangère à un mot assyrien d'une singulière composition זזז, dont la signification semble être « terrifier », et, parmi

d'autres, nous citons l'iphtaal *izzazzuzu* יזזו (caillou de Michaux, col. 2, l. 9).

Notre texte paraît avoir, dans les deux exemplaires, *iszis;* mais le dernier *is* serait sûrement une faute pour *iz*, que donne aussi l'Inscription de Londres.

La phrase suivante parle de la légende que Nabuchodonosor fit mettre dans les frises des arcades. C'est ainsi que je comprends le sens du passage; car je ne crois pas que le monarque ait voulu parler ici des barils eux-mêmes, quoique le fait de faire parler l'inscription d'elle-même ne soit pas sans exemple. Mais cela se voit surtout dans les pièces mises dans les fondations, telles que les tablettes en métaux divers trouvés à Khorsabad.

L'argument principal pour mon opinion réside dans le mot *kitirri*, dans lequel je reconnais la racine כתר « ceindre, couronner ». On sait que le mot כתרת s'emploie dans la description du temple salomonien pour désigner les chapiteaux des colonnes. La forme כתרי n'est pas le même mot et n'a pas le même sens; elle indique bien ce qui couronne la colonne, mais elle y joint la signification de ceinture; c'est la frise, le seul endroit où l'on puisse mettre une inscription.

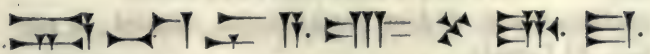
C'est au-dessus des arcades que se trouvait la légende qui, certainement, était exécutée en briques vernissées. Nous avons trouvé au Kasr une assez grande quantité de fragments de caractères cunéiformes, mais rarement une lettre entièrement conservée; ils étaient d'une grande dimension, ordinai-

rement de 7 centimètres de hauteur. Les lettres que nous avons découvertes étaient toutes en émail blanc sur fond bleu; apparemment elles étaient destinées à être vues d'assez loin.

Le mot *siṭir* שִׁטֵר vient du verbe שטר « écrire »; la racine se trouve en arabe et en hébreu, et, au surplus, elle traduit à Van et à Bisoutoun le perse *nipistanaiy*, qui est le persan نوشتن « écrire ». Ce mot *siṭir* ne semble pas être l'infinitif du verbe que nous connaissons par les deux inscriptions citées tout à l'heure, et qui est *saṭar* שִׁטֵר; mais, selon nous, il rend phonétiquement le groupe *TAK. NA. 'AK. A.* qui traduit le perse *dipi* « table, inscription ». Ce même *siṭir*, du reste, se trouve sur un syllabaire, comme une des quatre transcriptions phonétiques que ce document fournit de ce groupe.

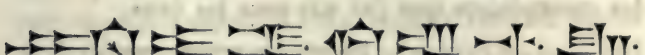
Au lieu de ce dernier, on trouve à Van ; s'il est permis d'attribuer à , ordinairement *su*, la valeur de *ṭir*, le mot assyrien de Van se prononcera aussi *siṭir*. Nous avons, il est vrai, déjà la lettre , qui permute avec *di ir*, et dont la valeur est *dir;* elle remplace aussi ces deux caractères pour exprimer *ṭi ir*, *ṭir*, parce que la lettre exprime les deux sons rapprochés de *di* et *ṭi*. Mais alors il se pourrait que le signe rendît spécialement le son *ṭir*.

Nous comparons, parmi beaucoup de passages, le suivant, qui est pris dans le baril de Sennachérib, dit de Bellino (Layard, pl. LXIII, l. 27) :



siṭir. *u - si - bis.* *va.*

Tabulam faciendam curavi ;



li i - tuv. *ki - sid - ti.* *ḳatī.*

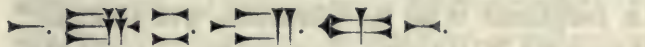
magnitudinem prædæ manuum

sa. *ʾli - su un.* *as - tak - ka - nu.*

quam supra eos feci,

ṣi - ru us - su. *u - sa as - ṭir.* *va.*

in eam scribendam curavi :



in. *ḳir - bi.* *ʾir.* *ul - til.*

in medio urbis erexi (eam).

שִׁטֵר אֶשְׁעֲבֵשׁ · לִיתָא כִּשְׁדַתְא קָתִי שַׁעֲלִישֵׁן אַשְׁתַּכֵּן צְרֶשׁוּ אֶשְׁשִׁטֵר · אִן קִרְבּ עִר אֶלְתֵל ·

La version de *sumiya* par « mon nom » est on ne peut plus prouvée ; d'abord שֻׁם veut dire *nom* en chaldaïque ; il est identique avec l'hébreu שם, avec l'arabe اسم ; ensuite le mot assyrien traduit le perse *nâma* « nom ». L'idée de « nom » est représentée par le monogramme , dont la valeur syllabique est *mu*. Cette même lettre exprime aussi les verbes נדן « donner » et זכר « commémorer, se souvenir », et par un

enchaînement d'idées parfaitement naturel, la notion de l'année.

Les mots *siṭir*, jusqu'à *askan*, manquent dans l'un des exemplaires que j'ai eus sous les yeux.

(La suite à un prochain numéro.)

NOTE
SUR LES RUBÂ'IYÂT DE 'OMAR KHAÏYÂM,
PAR M. GARCIN DE TASSY.

Hakîm 'Omar, surnommé Khaïyâm, est un des poëtes persans les plus célèbres, et en même temps un astronome et un mathématicien très-distingué[1]. Il naquit à Nischapur, et y mourut en 517 de l'hégire (1123 de J. C.). Il était, dans l'origine, fabricant de tentes, comme son *takhallus* le témoigne. Il reçut cependant de l'éducation; car il eut pour condisciple le fameux Haçan Sabbâh, le fondateur de la secte et de l'empire des Ismaéliens, connus sous le nom d'*Assassins*, ou plutôt de *Haschîschîn* (mangeurs de chanvre). Un autre de ses compagnons d'étude devint ministre du sultan seljoukide Malik Schâh[2], sous le nom de Nizam ul-Mulk Tûcî. Ce

[1] M. F. Woepcke a publié en arabe et en français son traité d'algèbre, intitulé : *Mémoire sur les démonstrations des problèmes de l'algèbre* رسالة فى براهين الجبر والمقابلة. Paris, 1851, in-8°.

[2] Il y a eu trois sultans seljoukides de ce nom. Il s'agit ici du second, qui régna de 1104 à 1105.

dernier invita notre poëte à la cour de son patron; mais 'Omar refusa, et se borna à accepter une pension, qui lui permit de vivre dans l'aisance à Nischapur, sa ville natale. Ce fut alors qu'il charma ses loisirs par la culture de la poésie, et qu'il fit les quatrains ou *ruba'ïyât*, au nombre d'environ cinq cents, qui ont fait beaucoup de bruit dans le monde musulman, surtout dans le XIIe siècle, époque où ils virent le jour. Il y a, en effet, de belles et de remarquables choses dans ces quatrains. Le style en est pur et mâle, et généralement exempt de cette recherche d'idées et d'expressions qui gâte souvent les compositions persanes plus modernes. Malheureusement les vers de 'Omar sont empreints, non-seulement de ces idées spiritualistes qui dédaignent la religion positive, et qui, sans s'occuper du culte extérieur, se rapportent uniquement à Dieu, que le poëte voit en tout et partout, ce qui le fait tomber dans un panthéisme involontaire; mais, en prenant à la lettre quelques-uns de ces *Ruba'ïyât*, on croirait même que l'auteur est athée et matérialiste; et, en effet, quoique quelques-uns de ses coreligionnaires l'aient considéré comme un saint, d'autres l'ont regardé comme un auteur impie et mécréant. Partant de ce point de vue, de Hammer[1] le nomme le Voltaire de la poésie persane; mais il se hâte d'ajouter, cependant, pour excuser les vers quelquefois mal sonnants de notre auteur, qu'il ne faut pas toujours les condamner absolument; car ce qu'il attaque, c'est la religion telle

[1] *Geschichte der schoenen Redekünste Persiens*, art. *Omar Chiam.*

que l'entendent les *uléma* et la morale des casuites musulmans, plutôt que la religion et la loi naturelle.

Quoi qu'il en soit, des exemples feront juger mieux que tout ce que je pourrais dire du genre d'esprit de 'Omar et de son talent poétique. Voici donc quelques-uns de ses quatrains, qui n'ont jamais été publiés ni traduits. Je les donne d'après une copie des *Ruba'ïyât*, faite sur un manuscrit qui se trouve à la bibliothèque Bodléyenne d'Oxford, et qui provient de la collection de feu sir W. Ouseley. Ce manuscrit ne contient malheureusement que cent cinquante-huit quatrains; toutefois, il est excellent et fort ancien, ayant été écrit à Schiraz en 866 (1460-1461). De plus, j'ai pu avoir d'utiles variantes, d'après un manuscrit des *Ruba'ïyât*, qui se trouve à la bibliothèque de la Société asiatique de Calcutta, manuscrit moderne, il est vrai, mais qui contient cinq cent seize quatrains, quoiqu'il paraisse incomplet, tandis que le manuscrit que M. de Hammer a eu à sa disposition ne contenait que trois cents quatrains. Au surplus, les manuscrits des *ruba'ïyât* de 'Omar sont fort rares; il n'y a à Paris que celui que je possède, et je crois que ce qui motive la rareté de ces manuscrits, et le plus ou moins de quatrains qu'on a admis dans ceux qui existent, c'est probablement la hardiesse des expressions de l'auteur que les copistes, bons musulmans, n'ont pas voulu reproduire. En voici, au surplus, le spécimen que j'ai annoncé :

تا بتوانی رنجه مکردان کسرا
بر آتش خشم خویش منشان کسرا
گر راحت جاودان طمع میداری
می رنج همیشه ومرنجان کسرا

Tant que tu le peux n'afflige personne, ne fais subir à personne le feu de ta colère. Si tu veux jouir du bonheur éternel, sache souffrir patiemment, et ne fais souffrir personne.

اکنون که جهانرا بخوشی دست رسیست
هر زنده دلی را سوی صحرا هوسیست
بر هر شاخ طلوع موسی دستیست
در هر نفسی خروش عیسی نفسیست

La joie règne dans le monde; mais le spiritualiste se retire dans le désert. Là, chaque branche fleurie lui représente la blanche main[1] de Moïse, et chaque souffle de vent l'haleine vivifiante du Messie.

خیّام زبهر گنه این ماتم چیست
وز خوردن غم فایده بیش وکم چیست
آنرا که گنه نکرد غفران نبود
غفران ز برای گنه آمد غم چیست

[1] Allusion au miracle mentionné dans l'Exode, IV, 6, et rappelé dans le Coran, VII, 205, et XXVI, 32.

Khayâm, pourquoi ce deuil pour tes fautes, et quel avantage trouves-tu à dévorer ton chagrin? Celui qui n'a pas péché n'a pas été non plus l'objet de l'absolution divine. Le pardon est pour les fautes, pourquoi donc te livrer à la douleur[1]?

در صومعه ومدرسه ودیر وکنشت

ترسنده زدوزخند وجویای بهشت

آنکس که زاسرار خدا با خبر است

زین تخم در اندرون دل هیچ نکشت

Dans l'oratoire du cloître, dans la mosquée, dans la pagode, dans l'église, on éprouve la crainte de l'enfer et on recherche le paradis. Mais celui qui connaît les secrets de Dieu n'a jamais jeté dans son cœur une telle semence.

فصل گل وطرف جویبار ولب کشت

با یك دو سه اهل ولعبتی حور سرشت

پیش آر قدح که باده نوشان صبوح

آسوده ز مسجدند وفارغ زکنشت

Voici la saison des roses et du repos au bord du ruisseau et sur la lisière de la prairie, avec deux ou trois amis et une belle de nature angélique. Qu'on apporte aussi des coupes de vin, et ne nous mettons en peine, ni de la mosquée, ni de l'église.

اندر ره عشق پاك می باید شد

بر چنگ اجل هلاك می باید شد

[1] On lit une pensée analogue dans le *Mantic uttaïr*, vers 1799, et dans saint Paul, *Épître aux Romains*, V, 20.

ای ساقیء خوش لقا تو فارغ منشین
آبی در ده که خاك می باید شد

Suivons le chemin du pur amour avant d'être saisis par les étreintes de la mort. Charmant échanson, ne reste pas inactif, donne-moi de l'eau à boire en attendant que je devienne de la terre.

پیرانه سرم عشق تو در دام کشید
ور نه زکجا دست من وجام نبید
آن توبه که عقل داد جانان بشکست
وان جامه که صبر دوخت ایّام درید

C'est parce que ton amour a attiré dans ses filets ma tête chauve, que je tiens dans ma main la coupe de vin. Tu as anéanti le repentir que ma raison m'avait inspiré, et le temps a déchiré le vêtement que la patience avait cousu.

عشقی که مجازی بود آبش نبود
چو آتشِ نیم مرده تابش نبود
عاشق باید که سال وماه وشب وروز
آرام وقرار وخور وخوابش نبود

Un amour superficiel n'est pas honorable; il est pareil au feu à demi éteint, qui est sans force. L'amant véritable doit n'avoir de repos et de tranquillité ni dans l'année, ni dans le mois, ni la nuit, ni le jour.

مگذار که غصّه در کنارت گیرد
واندوه محال روزگارت گیرد

مگذار کتاب ولب یار ولب کشت
زان پیش که خاك در کنارت گیرد

Ne laisse pas la colère s'emparer de toi, ni une douleur insensée se saisir de ton existence. Reste avec tes livres et ton ami au milieu des champs verdoyants, avant que la terre t'enserre.

این چرخ فلك که ما بدو حیرانیم
فانوس خیال ازو مثالی دانیم
خورشید چراغ دان وعالم فانوس
ما چون صوریم کاندرو گردانیم

Nous devons considérer comme une lanterne magique ce monde mobile où nous vivons dans l'étourdissement. Le soleil, en est la lampe, et le monde la lanterne où nous passons comme les figures qu'on y montre.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 MAI 1857.

Le procès-verbal de la séance de mars est lu (la séance d'avril n'ayant pas eu lieu à cause du vendredi saint); la rédaction en est adoptée.

M. le général Daumas annonce à la Société que treize exemplaires du IIIe volume d'*Ibn Batoutah*, que M. le ministre de la guerre destinait à des bibliothèques de la province de Constantine, ont péri dans un naufrage; il demande si la Société pourrait fournir un nombre égal d'exemplaires de ce volume.

M. le docteur Namur, à Luxembourg, écrit pour demander s'il y dans la Société, et surtout dans les papiers Ariel, des détails sur la vie du rajah Sumrou, papiers dont il réclamerait la communication dans l'intérêt de la famille Reinart ou Reinhard, dans le Luxembourg.

M. de Paravey écrit à M. le président pour lui annoncer l'envoi de quelques-uns de ses travaux, sur lesquels il donne quelques détails, en se plaignant que la Société ait, jusqu'à présent, fait si peu d'attention à ses découvertes.

Sir James Melvil, secrétaire de la Cour des directeurs de la Compagnie des Indes, annonce l'envoi de la première partie des photographies d'anciens édifices à Bijapour, dans le Deccan.

M. Munnich, directeur-bibliothécaire de la Société des arts et sciences de Batavia, envoie la liste des volumes et des cahiers du Journal de la Société asiatique que possède la Société de Batavia, et demande s'il serait possible d'en compléter la collection. Renvoyé à la commission des fonds, pour qu'elle réponde, autant que possible, au désir de la Société de Batavia.

La famille de feu le baron Hammer de Purgstall annonce l'envoi du VIIe volume de l'*Histoire de la littérature arabe.*

M. Veth annonce l'envoi du IIe volume de sa *Description de Bornéo*, et demande qu'il soit rendu compte de son ouvrage. M. Dulaurier propose qu'on envoie les volumes à M. Rodet, pour en rendre compte.

M. N. Trübner, de Londres, écrit pour annoncer à la Société la publication prochaine d'un ouvrage bibliographique sur la linguistique.

M. Mohl demande la parole sur la lettre de M. le général

Daumas, et propose au Conseil de remplacer, au ministère de la guerre, les treize exemplaires du IIIe vol. d'*Ibn Batoutah* perdus, et de les lui offrir en cadeau, le ministère de la guerre ayant toujours eu les meilleurs procédés pour la Société, de sorte que celle-ci doit être heureuse de donner cette marque de sa reconnaissance. Cette proposition est adoptée.

M. Lancereau répond à la lettre de M. le docteur Namur qu'il ne se trouve dans les papiers d'Ariel rien sur le rajah Sumrou, et qu'on n'a de chance de trouver quelque chose sur les commencements de sa carrière que dans les archives du ministère de la marine et dans celles de la Compagnie des Indes.

M. de Rosny obtient la parole pour la présentation d'un nouvel écrit de M. François Lenormant.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. Baissac (Jules), interprète arabe au ministère de la guerre;
Dumas;
Lefèvre (André), licencié ès lettres;
Bréal (Michel), licencié ès lettres;
le R. P. Pius Zingerlé, de l'ordre de Saint-Benoît, à Meran, comté du Tyrol;
Duclère (Charles).

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la famille de l'auteur. *Literatur-Geschichte der Araber*, von Hammer-Purgstall. VIIe vol. (1857), in-8°.

Par l'auteur. *Spécimen du Rgya-tcher-rol-pa* (*Lalita Vistara*), partie du chapitre VII, contenant la naissance de Çakya-mouni. Texte tibétain, traduit en français et accompagné de notes, par M. Ph. Éd. Foucaux. Paris, 1841, in-8°, pl.

Par l'auteur. *Borneo's wester-afdeeling*, door P. J. Veth. 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Grammaire arabe, écrite en hébreu*, à l'usage

des Hébreux de l'Orient, par GOLDENTHAL. Vienne, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Kairata parva* (épisode du Montagnard), fragment du *Mahabharata*, traduit, pour la première fois, du sanscrit en français, par M. Ph. Éd. FOUCAUX. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Documents hiéroglyphiques emportés d'Assyrie, et conservés en Chine et en Amérique, sur le déluge de Noé*, par M. le chevalier DE PARAVEY. Paris, 1838, in-8°, pl.

Par l'auteur. *Mémoire sur l'origine japonaise, arabe et turque de la civilisation des peuples du plateau de Bogota*, par M. le chevalier DE PARAVEY. Paris, 1835, in-8°, pl.

Par l'auteur. *Notes sur la Bible*, par M. le chevalier DE PARAVEY. In-8°.

Par l'auteur. *Essai sur l'origine unique et hiéroglyphique des chiffres et des lettres de tous les peuples*, par M. le chevalier DE PARAVEY. Paris, 1826, in-8°.

Par la Société. *Journal of the royal geographical Society*. 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Quellen für serbische Geschichte*, aus türkischen Urkunden, in das Deutsche übertragen von Dr Walter A. A. Behrnauer. In das Serbische übers. und herausg. von A. T. BERLIC. Ire livraison.

Par l'auteur. *Traduction nouvelle de l'Ecclésiaste d'après l'hébreu*, par M. Ae JANIN. Genève, 1857, in-12.

Par l'auteur. *Les Syriens catholiques*, par M. l'abbé Jean MAMARBASCHI. Paris, 1855, in-12.

Par l'auteur. *Metodo lexiologico y hermeneutico para aprender la lengua francesa*, par D. Vicente ALCOBER Y LARGO. Madrid, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Note spéciale relative au mythe des quatre fils Aymon, guerriers célèbres*, par M. le chevalier DE PARAVEY, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire des établissements français dans l'Inde*, pour 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Description des médailles et antiquités compo-*

sant le cabinet de M. le baron Behr, par M. François LENORMANT. Paris, 1857, in-8°, avec grav.

Par l'auteur. *Nouvelle lyre arménienne* (en arménien). Moscou, 1856, in-12.

Par l'auteur. *Histoire des rois de Cilicie*, par le connétable SEMPAD (en arménien). Moscou, 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Manuel-alphabet de la langue arménienne* (en arménien). Moscou, 1856, in-12.

Par l'auteur. *Panégyrique de Sainte-Croix* (en arménien). Moscou, 1853, in-12.

Par l'auteur. *Poésies de Khalil-el-Khouri* (en arabe). Beyrouth, 1857.

Par l'auteur. *Grammaire persane* (en russe). Moscou, 1856, in-8°.

Par la Société. *Journal of the american oriental Society*, vol. V, n° 2. Boston, 1856, in-8°.

GRAMMAIRE MANDARINE,

OU PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA LANGUE CHINOISE PARLÉE,

PAR M. A. BAZIN,

PROFESSEUR À L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES, ETC.[1].

La langue chinoise n'a jamais été fort en honneur auprès des savants qui consacrent leurs veilles à l'étude de la philologie. On dirait qu'ils se sont détournés, avec un certain mépris, avec effroi peut-être, de cet idiome étrange qu'aucun lien apparent ne rattache aux autres langues de l'Orient. On voit même des esprits sérieux abandonner l'étude de la langue chinoise avec dépit, comme on renonce à un travail ingrat et stérile. Il y a deux causes à cela : la première, c'est

[1] Un volume in-8°. Paris, Imprimerie impériale, 1856.

que la langue du Céleste Empire ne se prête guère à ces rapprochements curieux, et fort importants à coup sûr, dont on a le tort, à mon avis, de pousser trop loin les conséquences; la seconde, c'est qu'on ne peut l'apprendre sans maître. Le premier de ces inconvénients ne peut être évité; il est inhérent à la nature même de la langue chinoise. Quant au second, il est possible d'y remédier dans une certaine mesure, et nous en avons une preuve dans l'excellente *Grammaire mandarine* que vient de publier M. Bazin. Sous la forme d'un livre élémentaire, cet habile professeur nous a donné un ouvrage savant, mais écrit avec clarté, composé avec méthode, étranger à tout esprit de système, et qui se fera comprendre de quiconque prendra la peine de le lire.

Arrêtons-nous d'abord à l'introduction, que l'on pourrait appeler un mémoire sur les rapports et les différences qui existent entre la langue parlée et la langue écrite. Établir que la langue ancienne figurée au moyen de signes idéographiques (altérés par une série de transformations et antérieurs à ceux actuellement en usage) n'a jamais été la reproduction fidèle de la langue parlée; démontrer que l'idiome concis, parfois énigmatique des livres classiques chinois ne pouvait être entendu que des lettrés, et que le peuple en employait un autre plus clair, plus développé, mieux fixé, c'était simplifier beaucoup la question. C'était aussi réfuter cette assertion gratuite, que le peuple chinois avait inventé successivement, pour les besoins du discours, les particules, les signes de cas, de temps, etc. qui manquaient à sa langue ancienne. Les preuves fournies par M. Bazin à l'appui de cette vérité sont empruntées à des auteurs chinois, à des lettrés qui n'ont pas cru manquer au respect dû à l'antiquité, en admettant ces raisonnables conclusions. La langue parlée est évidemment antérieure à la langue écrite. Le caractère monosyllabique de la première doit être considéré même comme la cause du genre d'écriture adopté par les Chinois. Il existe entre la parole et l'écriture un rapport incontestable, nécessaire. Plus le système phonétique est déve-

loppé, plus l'écriture sera perfectionnée. Dans le sanscrit, par exemple, où le radical, formé d'une seule syllabe, se prête à des évolutions multipliées et s'allonge à l'infini, l'alphabet comprend plus de deux cents lettres simples et doubles. Le chinois procède d'une façon tout opposée. Le mot (je veux dire le mot parlé, *yen*, par opposition au mot écrit ou caractère, *tseu*), toujours d'une seule syllabe, s'exprime par un caractère parfois très-compliqué, mais qui se compose toujours de deux éléments : la clef et le groupe joint à cette clef. Le groupe donne le son; la clef indique le sens. Le son demeure donc subordonné à la clef, ou, si l'on veut, à la pensée, qu'il traduit pour l'oreille. Le caractère demeure invariable; aucune flexion ne peut s'y ajouter. S'agit-il d'exprimer l'idée de dépendance, de mouvement, d'action présente ou future, on aura recours à un second caractère. La pensée sera rendue, sans nul doute; mais le signe tracé par le pinceau n'est pas l'expression directe de la pensée à laquelle le *mot parlé* a donné une forme. L'écriture ne jaillit pas de la parole, qui jaillit elle-même de l'âme, de l'esprit et du cœur.

Si, dans la langue chinoise, l'écriture n'est pas l'image exacte du mot prononcé, reproduit aux yeux par des lettres, et susceptible d'être épelé, on peut en trouver la cause dans le monosyllabisme du langage, qui appelait, en quelque sorte, cette forme invariable et inflexible de l'écriture. On conçoit aussi que la langue parlée pouvait être complète et répondre à tous les besoins de la pensée, tandis que la langue écrite se contentait de reproduire les principales parties du discours, et comme la charpente de la phrase. Dans le *kou-wen* (langue écrite des anciens), il existe une syntaxe, pour ainsi dire, latente; car l'intelligence du texte dépend de la précision avec laquelle on aura saisi le rôle assigné, par sa position, à chaque caractère; mais, le plus souvent, rien n'indique le rapport de ces caractères entre eux. Pouvait-il en être ainsi dans la langue parlée? Non, certainement, car il eût été impossible de s'entendre. Ce qui existait déjà dans

le discours, ce qui lui donnait sa clarté, finit par s'introduire dans la langue écrite. Les particules, les signes de cas, tous les rapports qui s'expriment, dans les idiomes anciens, au moyen de flexions, d'affixes et de suffixes, passèrent du langage dans l'écriture. Dès lors fut formée la langue mandarine, dite aussi langue vulgaire, par opposition à celle des livres classiques ou canoniques.

Les monuments de la langue vulgaire ou parlée du temps de Confucius ayant péri, on ne peut apprécier désormais les modifications qu'elle a subies depuis tant de siècles. Je ne puis croire cependant, et M. Bazin sera de mon avis, qu'au temps des Tchéou la langue parlée fût aussi chargée qu'aujourd'hui de particules et de mots auxiliaires, une langue étant toujours plus concise aux époques primitives, où l'on a moins besoin de parler. D'ailleurs, dans l'antiquité, il y avait en Chine autant de dialectes que de royaumes distincts. L'unité de l'empire, qui résulta de l'extinction des petits royaumes feudataires, amena l'unité de langage. Mais, de l'aveu même des académiciens de Péking, qui ont rédigé le Dictionnaire célèbre publié sous le règne de l'empereur Khang-hi, les lettrés de la Chine ont ignoré, jusqu'à la dynastie des Han (202 avant J. C.), l'*écriture alphabétique*, c'est-à-dire le *système des sons initiaux* (consonnes) et *des sons finaux* (voyelles ou diphthongues [1]). La connaissance de l'alphabet, dont on ne se doutait pas en Chine, où l'on écrivait tant et depuis si longtemps, étant postérieure à l'introduction du Bouddhisme dans le Céleste Empire, M. Bazin suppose, avec toute raison, qu'elle est due à l'étude de la langue sanscrite par les sectaires chinois. Pour apprendre l'idiome de l'Inde, essentiellement phonétique, les voyageurs, comme Hiouen-thsang et les traducteurs des ouvrages canoniques de la secte de Çakya-Mouni, durent commencer par les grammaires savantes, où la théorie des sons tient une si grande place. Ces mêmes sons, représentés ailleurs par des lettres,

[1] Introduction, p. VI.

ils cherchèrent à les exprimer par leurs caractères, afin de reproduire les noms propres et les objets qui n'avaient pas de nom chez eux. Ce travail conduisit les bonzes lettrés à introduire dans leur pays l'alphabet sanscrit, « et alors, dit la préface du Dictionnaire de Khang-hi, citée par M. Bazin, on adopta trente-six caractères qui furent regardés comme les mères des autres, c'est-à-dire trente-six caractères représentatifs des consonnes de cet alphabet, et on les divisa en séries. » Enfin, sous le règne de Wou-ti, fondateur de la dynastie des Léang, vers l'an 505 de notre ère, on apprit l'usage du mode d'épellation nommé, par les Chinois, *l'art de séparer les caractères* », c'est-à-dire de figurer un mot étranger en empruntant une ou deux lettres à chacun des caractères qui concourent à la représentation de ce mot[1]. Plus d'un siècle et demi après cette adoption d'*un mode d'épellation*, sous les Thang (676 à 679 de notre ère), fut publié le *Thang-yun*, dictionnaire dans lequel les caractères sont rangés d'après l'ordre tonique. Dans le système des clefs, il fallait, pour trouver un mot dans les lexiques, connaître le caractère par lequel il était exprimé; il fallait voir le caractère écrit. Dans le système tonique, il suffit d'avoir entendu le mot et d'en connaître le son.

On comprend que l'adoption du système tonique servit à fixer la langue parlée. La prononciation fut arrêtée définitivement; il y eut un véritable dictionnaire de l'Académie pour l'idiome usuel, pour la langue mandarine ou *kouan-hoa*. Et ce progrès était dû aux relations avec l'Inde, qui ne s'en doutait pas et qui ne s'en souciait guère. Ainsi, le génie expansif des Ariens, qui rayonnait si vivement en Asie, ne modifia pas seulement les croyances du vieux peuple chinois; il lui donna des leçons de grammaire et l'initia à la connaissance des sons, véritable base de tout idiome, indépendamment du mode d'écriture qu'il a plu à une nation

[1] Ainsi, pour écrire le mot France, les Chinois traceront trois caractères qui se prononcent : *Fo-lan-tsy*, et ils ajouteront le caractère *tsiei*; divisez et lisez : *France*. L'*l* représente l'*r* qui manque aux Chinois.

d'adopter et de conserver. L'influence de la Chine, toute politique, ne pouvait s'étendre au-delà de ses frontières; l'influence ârienne, toute morale, toute philosophique et religieuse, se répandait au delà du monde de l'Inde, jusque chez les populations les plus infatuées de leur antiquité et de leurs propres doctrines.

Le *kouan-hoa* est donc « la prononciation exacte des caractères », ou bien encore « la langue que l'on parle avec une prononciation correcte[1]. » Les sons ont pris plus d'importance que par le passé; la langue parlée recherche la correction, elle a sa coquetterie, ses prétentions. C'est que cette langue est écrite aussi, écrite telle qu'on la parle avec tous les détails de grammaire que l'antique idiome négligeait d'exprimer par des caractères particuliers. La littérature populaire, accessible à quiconque a reçu un peu d'éducation, sans pourtant avoir subi les examens, devient aussitôt l'expression de cet idiome, fixé et arrêté dans ses formes. Peu à peu le *Kouan-hoa* s'étend par tout l'empire; il se substitue aux dialectes provinciaux, se modifie, se complète, s'enrichit avec le temps. Il existe bien quelques différences de prononciations particulières aux provinces, et même aussi quelques nuances dans la manière d'érire et de parler. Ainsi, dans le Nord, à Péking, le *kouan-hoa* est plus naturel, plus exempt de recherches; dans le sud, à Nan-king, il est plus châtié et même un peu affecté : de là, la division en deux dialectes, assez semblables entre eux, malgré tout, pour que la connaissance de l'un suffise à qui veut entendre les deux.

Maintenant disons quelques mots de l'allure générale du *kouan-hoa*. En chinois, le mot (*yen*) est toujours un monosyllabe; le mot, pris en lui-même, peut avoir une foule de sens qui résultent de sa position : par exemple *tchîn*, *mandarin*, *sujet*, peut signifier simplement, au commencement de la phrase, le *sujet*; il peut être verbal et signifier : *se conduire comme un sujet*; ainsi : *tchîn-kun*, littéral. *sujet*, *prince*,

[1] Introduction, p. VII.

voudra dire *se conduire comme un sujet à l'égard de son prince.* Voilà pour le style ancien, pour la langue écrite au temps de Kong-fou-tseu, de Meng-tseu, et qui ne se parla jamais. Dans le *kouan-hoa*, au contraire, on joindra au mot ou terme simple un second mot dont le rôle sera de fixer le premier à l'état de substantif : par exemple, *tseu* (littéral. *fils*) comme dans *niu-tseu* « la femme »; *théou* (littéral. *tête*) comme dans *tchi théou* « le doigt », etc. Ces seconds mots, ou mots auxiliaires, peuvent être considérés comme de véritables terminaisons, et ils ont leurs analogues dans plusieurs langues d'Europe. Ainsi, les substantifs anglais et allemands tels que *husbaudman* et *ackerman*, etc., répondent aux substantifs chinois déterminés par l'adjonction du caractère *jin* « homme ». Pour les noms d'arbres, le caractère *chou* ne diffère en rien de *tree* et *baum*, dans les mots anglais et allemands *fig-tree* et *feigenbaum*, dont les désinences servent à distinguer l'arbre de son fruit. Ce sont là les caractères que le dictionnaire de Bazile de Glemona désigne par le nom de *numérales*, et qui se trouvent rangés à part à la fin du volume, sans que leur rôle soit nettement défini; et cela se conçoit, puisque ce volumineux lexique n'a guère été compilé qu'en vue du style ancien, où ces caractères si essentiels au *kouan-hoa* ne se rencontrent guère que dans les commentaires.

Une fois que l'on a compris le rôle de ces seconds termes dans le *kouan-hoa*, on en a saisi tous le mécanisme. Le monosyllabe chinois s'agrége à un autre monosyllabe dont il fixe l'état; le second terme fait du premier ce qui convient à la phrase, un substantif, un verbe, un sujet, un régime; il remplace les flexions absentes, il donne la vie à ce qui n'était guère qu'un radical inerte[1]. A l'aide de ces auxiliaires, dont le nombre est assez restreint, on peut décliner, conjuguer, en un mot faire manœuvrer la langue mandarine comme la

[1] Il y a aussi, dans le *kouan-hoa*, des caractères qui sont toujours des substantifs, des verbes, des adverbes. Il y en a d'autres qui sont toujours doublés d'un second caractère.

langue latine. Le lien entre les caractères, qui manquait au vieil idiome des Tchéou, le *kouan-hoa* a soin de l'indiquer avec précision. Le monosyllabisme subsiste, car deux et trois monosyllabes, mis à la suite l'un de l'autre, ne forment pas un polysyllabe; mais il a perdu son principal inconvénient, qui serait de présenter à l'oreille des mots isolés, décousus, qui, pour être réunis et groupés en phrases, exigeraient un grand effort de la pensée et un long travail de l'esprit.

L'étude du *kouan-hoa*, tel qu'il est présenté dans l'excellente grammaire de M. Bazin, conduira les plus sévères, les plus prévenus contre la langue chinoise à considérer de plus près ce qu'ils ont pu nommer une langue informe ou incomplète. Peut-on reprocher sérieusement à une langue d'être trop difficile, trop différente des autres? Autant vaudrait reprocher aux écritures sémitiques leur marche de droite à gauche et l'absence des voyelles brèves; autant vaudrait reprocher au sanscrit la multiplicité de ses lettres doubles et ses règles euphoniques si compliquées et si naturelles pourtant! N'est-ce pas plutôt d'après la richesse des monuments qu'elle a produits qu'on doit apprécier une langue; et serait-il raisonnable d'admettre qu'un idiome capable de tout exprimer est impuissant et radicalement défectueux? On s'est trop habitué à ne voir dans les livres anciens, les ouvrages canoniques, le Livre des Vers, et même dans les vieilles chroniques de la Chine, rien de plus qu'une série d'énigmes dont l'intelligence due au hasard, souvent douteuse, défie toute logique. Pour être concis comme celui de l'épigraphie, le style des vieux auteurs chinois n'en est pas moins soumis à une syntaxe rigoureuse : l'obscurité qui s'y rencontre tient presque toujours à l'emploi d'un ou de plusieurs caractères surannés ou mal transcris par les copistes et respectés par la tradition, qui a soin de les commenter[1]. Or, la syntaxe suffit à une langue qui s'écrit au moyen de signes idéographiques,

[1] Il y a aussi dans la langue ancienne des locutions consacrées qui seraient tout à fait inintelligibles sans le secours des commentaires. Par exemple : *monter le solide* et *fouetter le gras* signifie être monté sur un char solide et se

à une langue qui s'adresse aux yeux plus qu'à l'oreille. Parallèlement à cette langue, qui exprimait la pensée par la peinture abrégée des images, se développait l'idiome parlé, lequel avait sa grammaire comme ceux des autres nations. Peu à peu, les signes idéographiques se simplifièrent; la forme primitive en s'altérant finit par n'être plus composée que de signes de convention; il y eut une écriture proprement dite et même une écriture cursive dont les préfaces, et les lettres manuscrites offrent des exemples. L'idée que chaque image offrait à l'œil se révéla à l'esprit par le seul effet du son adapté au signe qui avait cessé d'être la représentation des objets, une espèce de peinture. L'écriture, emprisonnée dans ses formes inflexibles, ne put s'assouplir; mais elle s'enrichit de tous les appendices, de tous les mots auxiliaires appartenant à la grammaire de la langue parlée. Par un lent travail, la parole, qu'il faut saisir au vol, qui veut arriver vite et droit comme la flèche, communiqua à l'écriture quelque chose de sa légèreté; et cela en lui faisant adopter les seconds *mots*, les seconds *termes* (*yen*), qui donnent la vie à la phrase.

Ce travail singulier n'est-il pas l'un des plus curieux phénomènes de linguistique que la philologie puisse étudier? Chez tous les peuples anciens, on aperçoit, à l'aurore de leur civilisation, une langue solennelle, concise, en quelque sorte monumentale, consacrée à l'expression des idées religieuses, et servant aussi à conserver le souvenir des faits qui intéressent la nation. Le vulgaire ne l'entend pas; elle n'est comprise que des savants, des initiés, qui lui attribuent presque toujours une origine surnaturelle. Avec le temps, à mesure que les peuples grandissent et que les rapports de la famille, du commerce, de l'industrie deviennent plus étendus; à mesure aussi que la fantaisie et le sentiment poétique se font jour dans les esprits plus excités et plus actifs, la parole acquiert une plus grande importance. La littérature,

faire traîner par des chevaux en bon état, ou tout simplement se promener en bel équipage.

bien qu'elle tienne encore aux idées religieuses et aux traditions historiques, devient l'expression de la pensée populaire partout vivante et qui bourdonne dans l'air comme les insectes durant les nuits tropicales. La langue qui parle au nom de tous, qui formule la pensée universelle, se substitue à l'autre, laquelle devient en dernier ressort ce que nous nommons une langue morte. Appelons donc ainsi la vieille langue écrite de la Chine, avec d'autant plus de raison qu'elle n'eut jamais qu'une existence factice, ce qui ne l'empêche pas d'être rationnelle, logique et intelligible avec l'aide des commentaires. On a cessé de l'écrire depuis bien des siècles (si ce n'est pour les lettrés et dans des cas particuliers); elle a fait place à celle qui exprime plus exactement la parole, et le peuple chinois a eu lui aussi sa langue écrite, sa littérature de fantaisie.

C'est là l'histoire de toutes les langues; en ce qui touche à la parole et à l'écriture, les choses se sont passées en Chine comme dans les autres pays de l'Orient. Les mêmes causes ont produit les mêmes effets. Le *kouan-hoa*, qu'on peut appeler la langue vivante et à proprement parler littéraire du Céleste Empire, demandait à être envisagé à part, à être distingué de la langue ancienne ou *kou-wen*. En exposant les principes généraux du *kouan-hoa*, M. Bazin en a rendu l'étude plus facile, plus attrayante surtout, et a comblé en partie l'abîme qui séparait le chinois des autres idiomes. Le seul mot de grammaire implique la notion des diverses parties du discours et celle du rapport des mots entre eux. Lorsqu'il y a grammaire, il y a une langue qui procède logiquement. Sous un titre modeste, l'auteur de la *Grammaire mandarine* nous a donné un livre rempli d'aperçus nouveaux, et dans lequel il a su combiner avec discernement les observations qui sont le résultat de ses longues et persévérantes études, et les notes précieuses que, dans les savantes leçons de M. le professeur Stanislas Julien, peut recueillir en abondance tout auditeur attentif et assidu.

TH. PAVIE.

Introduction à l'étude de la langue japonaise, par M. L. Léon de Rosny. Paris, 1857, in-4° (96 pages).

La plus ancienne des grammaires japonaises est celle que le P. Jean Rodriguez, de la compagnie de Jésus, composa en portugais et qui fut imprimée l'an 1604 à Nagasaki. Nous apprenons de M. Abel-Rémusat que Rodriguez, après avoir reconnu, selon toute apparence, les principaux défauts de sa grammaire, en rédigea lui-même un extrait, où il chercha surtout à disposer les matières dans un meilleur ordre [1]. C'est le manuscrit de cet extrait que M. Landresse, dans la vue d'être utile, prit la peine de traduire du portugais en français. Sa traduction est le premier ouvrage que publia, en 1825, la Société asiatique de Paris.

Aujourd'hui M. Léon de Rosny débute, par une *Introduction à l'étude de la langue japonaise*, dans la belle, mais ingrate carrière qu'il se promet de continuer. Son introduction est précédée d'une préface. L'auteur parle d'abord dans cette préface de l'ouvrage du P. Rodriguez, et tout en applaudissant aux intentions généreuses de la Société, il dit beaucoup de mal de ce livre. Il oublie que ce missionnaire célèbre, qui s'était mis en état de prêcher publiquement le christianisme dans la langue du pays, remplit plusieurs fois les fonctions d'interprète auprès de Taikosama et jouissait de l'estime générale au Japon, puisque, d'après la notice de M. Abel-Rémusat, le P. Rodriguez fut excepté formellement de la proscription générale prononcée contre les missionnaires en 1597.

L'auteur explique ensuite comment il s'est servi du *Syo-gen-ziko*, dictionnaire japonais chinois publié par Siebold; comment il s'est aidé des ouvrages laissés par les anciens missionnaires au Japon; puis, indiquant d'autres sources dans lesquelles il lui a été permis de puiser, il cite avec éloge les publications de M. J. Hoffmann, de Leyde, et de M. Aug. Pfizmaier, de Vienne. M. L. de Rosny a donc entrepris sur

[1] Abel-Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, t. II, p. 224.

le japonais un travail analogue à celui que M. Conon de la Gabelentz a exécuté sur le mandchou. C'est avec le puissant secours du chinois qu'il a étudié la langue japonaise.

Mais il n'en est pas de cette langue comme du mandchou, et nous devons convenir que l'Introduction à l'étude de la langue japonaise exigeait un travail préparatoire extrêmement pénible. M. L. de Rosny ne s'en est pas effrayé. Son premier chapitre, sur l'origine des Japonais, n'a pas beaucoup de rapports avec la grammaire; mais le deuxième, consacré à l'usage des caractères chinois, et surtout le troisième, où il traite de l'écriture, valent mieux que le premier. L'auteur expose le système compliqué de l'écriture japonaise, système que le P. Oyanguren qualifiait autrefois d'artifice du démon, ayant pour objet d'augmenter les peines des ministres du saint Évangile. Il se compose principalement du *kata-kana* et du *fira-kana*, c'est-à-dire de deux syllabaires que les Japonais ont construits avec quarante-sept caractères chinois, lesquels formaient originairement une chanson. Le *kata-kana* est fondé sur des caractères corrects; le *fira-kana*, le *yamato-kana*, l'*irofa* de *Zyak-seô*, etc., ont pour base des caractères cursifs. Il y a aussi un *man-yo-kana* correct et un *man-yo-kana* cursif. Au troisième chapitre, dans lequel on trouve quatre planches d'une fort belle exécution, nous pouvons rattacher tout de suite les chapitres VI, VII et VIII, qui contiennent des renseignements sur la forme et la division des livres japonais, un très-joli *fac-simile* des exercices de lecture, une table des principales clefs chinoises, suivant la forme *thsao* ou cursive, une autre table des 214 clefs, avec la transcription de chacune d'elles en caractères *kata-kana*, sa prononciation japonaise, sa signification et le mot qui répond au signe chinois dans la langue vulgaire. Du reste, la transcription japonaise que l'on trouve partout dans l'ouvrage prouve que l'auteur, déjà exercé à la lecture du chinois, s'est familiarisé avec les écritures du Japon.

La grammaire proprement dite est l'objet du quatrième chapitre, qui occupe 40 pages in-4°. Ce chapitre forme la

partie principale du travail. L'auteur s'est très-sagement borné aux parties du discours. Il a étudié, la plume à la main, comparé tous les textes japonais qui étaient à sa portée ; mais ne s'est-il pas quelquefois trompé en décomposant les phrases de ses textes ? Je l'ignore. Étranger moi-même à la connaissance du japonais, je ne saurais décider si M. L. de Rosny est arrivé par sa méthode à une interprétation exacte des valeurs qu'il assigne aux terminaisons et aux particules. L'ouvrage est terminé par un index des caractères chinois contenus dans l'Introduction.

Que l'auteur n'oublie pas que c'est en se procurant des textes et en les traduisant qu'il pourra perfectionner l'étude de la langue japonaise. Dans l'Introduction qu'il vient de publier, il a exposé les éléments de la langue, analysé les parties du discours, fourni un assez grand nombre d'exemples, choisis presque tous dans les auteurs originaux, assigné a chaque mot sa signification, à chaque particule une valeur. Il a enfin débrouillé le système de l'écriture japonaise. C'est déjà un assez beau résultat : on doit lui en tenir compte.

A. Bazin.

ERRATA POUR L'ARTICLE DE M. GUERRIER DE DUMAST, SUR LA PRONONCIATION DU *ę*.

Page 431, ligne 18, *lisez* : dégénérescence, au lieu de dégénérescente.

Page 446, note 3, *lisez* : Grenade, au lieu de grenade.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

Recherches sur la Géographie ancienne de Ceylan, dans son rapport avec l'Histoire de cette île. (M. Eugène Burnouf.). 5

Études assyriennes. — Inscription de Borsippa, relative à la restauration de la Tour des langues, par Nabuchodonosor. (M. J. Oppert.) 125

Études assyriennes. — Inscription de Borsippa, etc. (Suite.) (M. J. Oppert.) 490

Études sur la Grammaire védique. Chapitre sixième. (M. Regnier.) 210

Notice des manuscrits zends de Londres et d'Oxford. (M. Eug. Burnouf.) 248

Études philologiques sur la langue kurde (dialecte de Soléimanié). (M. A. Chodzko.) 297

Étude sur le Sy-yéou-tchin-tsuen, roman bouddhique chinois. (M. Théodore Pavie.) Premier article 357

Notices biographiques de quelques médecins, tirées d'un ouvrage arabe d'Assafady. Traduction française, accompagnée de notes. (M. le Dr B. R. Sanguinetti.) 392

De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie. (M. Reinaud.) 465

Note sur les Rubâ'yât de 'Omar Khaïyâm. (M. Garcin de Tassy.) 548

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Lettre de M. Saverio Cavallari, de Palerme, professeur d'architecture à l'Académie du Mexique, adressée à M. Reinaud.

Pages.

— Extrait d'une lettre adressée à M. Reinaud par Madame la baronne de Trenck de Tonder, née de Hammer-Purgstall, à l'occasion de la mort de son père. — *Die Urreligion oder das entdeckte Uralphabet*, von J. L. Sturdach. Stockholm, in-8°. Premier cahier (J. M.). — *Ueber die Poesie und Poetik der Araber*, von Dr W. Ahlwardt. Gotha, 1856, in-4°. — *A Grammar of the Pukhto, Pushto, or the language of the Afghans*, par le lieutenant Raverty. Calcutta, 1856, in-8° (J. M.).

Procès-verbal de la séance du 9 janvier 1857 286

Procès-verbal de la séance du 13 février 1857 288

Salman and Absal, an allegory, translated from the persian of Jami. London, 1856, in-8°. (M. Garcin de Tassy.) — *Das slavische Eigenthum seit dreitausend Jahren, oder nicht Zendavesta, aber Zendaschta, das heisst das lebenbringende Buch des Zoroaster*, von Ignatius Pietraszewski. Berlin, 1857, in-4°. Cahier I. (J. M.) — *Reise um die Erde nach Japan*, par G. Heine. Leipzig, 1856, in-8°, 2 vol. (J. M.) — *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Griechischen, Lateinischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen*, von F. Bopp. Berlin, 1856, in-8°, vol. I, part. 1. (J. M.). — Notification pour la fondation d'un prix. (E. Norris.)

Procès-verbal de la séance du 13 mars 1857 423

Sur la vraie prononciation du ع chez les Arabes. Lettre à M. Garcin de Tassy. (M. P. Guerrier de Dumast.) — Note sur les progrès récents de la civilisation en Perse. (M. A. Kazem-Beg.) — *Glimpses of life and manners in Persia*, by Lady Sheil. Londres, 1857, in-8°. (J. M.) — *Numismatique ibérienne, précédée de recherches sur l'alphabet et la langue des Ibères*, par M. Bouchard, de Béziers. (M. A. d'Abbadie.) — *Five years in Damascus*, including an account of the history, topography and antiquities of that city, with travels and researches in Palmyra, Libanon and the Hauran, by Rev. J. L. Porter. 2 vol. in-8°. Londres, 1855. (J. M.)

Procès-verbal de la séance du 8 mai 1857 554

Grammaire mandarine, ou Principes généraux de la langue chinoise parlée, par M. A. Bazin. (M. Théodore Pavie.) — *Introduction à l'étude de la langue japonaise*, par M. L. Léon de Rosny. Paris, 1857, in-4°. (A. Bazin.)

FIN DE LA TABLE.

JOURNAL ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME X

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL, CHERBONNEAU, D'ECKSTEIN
C. DEFRÉMERY, L. DUBEUX, DULAURIER
GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE, STAN. JULIEN
MIRZA A. KASEM-BEG, J. MOHL, S. MUNK, REINAUD
L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

CINQUIÈME SÉRIE

TOME X

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1857.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

TENUE LE 24 JUIN 1857.

La séance est ouverte par M. Reinaud, président.

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance de l'année dernière; la rédaction en est approuvée.

Est présenté et nommé membre de la Société :

M. le Dr Walter Behrnauer, attaché à la Bibliothèque impériale de Vienne.

Les ouvrages suivants sont présentés.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *The Jamma musjeed at Beejapore.* Photographied from the original drawings, by Condall and Howlett. In-fol. Londres, 1857.

Par l'auteur. *Codices orientales Bibliothecæ regiæ Hafniensis.* Part. 3; Copenhague, 1857, in-4°.

Par l'auteur. L'*Opuntia* ou *Cactus raquette d'Algérie*, par M. L. Léon de Rosny. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Traces de buddhisme en Norwége avant l'introduction du christianisme*, par Holmboë. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Lettre à M. Léon de Rosny, sur l'Archipel japonais et la Tartarie orientale*, par le Père Furet, missionnaire apostolique au Japon. Paris, 1857, in-8°, avec carte.

Par l'auteur. *Principes de grammaire générale*, par Saint-Hubert Théroulde. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Grammatica sanscrita* di Giovanni Flechia. Turin, 1856, in-8°.

Par l'auteur. *La silhouette du jour.* Abus, vices, travers, ou les souhaits d'un bonhomme à ses concitoyens, par Dvitiya Dumanas, vaisiya de Benarès. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *R. Jehuda ben Koreisch, Tiharetensis Africani, ad synagogam judæorum civitatis Fez Epistola de studii Targum utilitate et de linguæ chaldaicæ, misnicæ, talmudicæ, arabicæ, vocabulorum item nonnullorum berbaricorum convenientia cum hebræa. Textum arabicum litteris hebraicis exaratum....* Nunc primum ediderunt J. J. L. Bargès et D. B. Goldberg. Paris, 1857, in-8°.

Par les éditeurs. *La colombe du Massis.* Janvier à mars 1857, in-4°.

Par un anonyme. *Revue de l'Orient.* Avril et mai 1857, in-8°.

Par M. Garcin de Tassy. *La spoliation d'Oudh*, traduit de l'anglais du major R. W. Bird. Londres, 1857, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie.* Avril et mai 1857, in-8°.

Par la Société. *Denkschriften der Kaiserlichen Aka-*

demie der Wissenschaften. Philosophisch-historisch. Classe. Vol. VII. 1856, in-4°.

Par la Société. *Journal of the asiatic Society of Bengal.* N° VI, 1857, in-8°.

Par la Société. *Index to volumes I-XXIII of the Asiatic Journal.* Calcutta, 1856, in-8°.

Par l'Académie. *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften.* Tom. XX et XXI. Notizenblatt, 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Constantine et ses antiquités*, par M. A. Cherbonneau. In-8°.

M. Mohl, secrétaire de la Société, donne lecture de son rapport annuel.

M. Guigniaut donne lecture du rapport des censeurs sur les comptes de 1856. La commission propose l'adoption de ces comptes, et des remercîments à adresser à la commission des fonds et à M. Charles Malo, agent de la Société. Ces propositions sont adoptées.

M. Reinaud lit un mémoire sur l'état actuel de la littérature arabe en Syrie.

On procède à l'examen des votes; il y a vingt-six bulletins de vote; le résultat du scrutin est :

Président : M. Reinaud.

Vice-présidents : MM. Caussin de Perceval, le duc de Luynes.

Secrétaire : M. Mohl.

Secrétaire adjoint : M. Bazin.

Trésorier : M. Lajard.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Mohl, Landresse.

Membres du Conseil : Dubeux, Sédillot, Pavie, Pavet de Courteille, l'abbé Bargès, Defrémery, Regnier, Noël Desvergers.

Bibliothécaire : M. Kazimirski de Biberstein.

Bibliothécaire adjoint : M. Léon de Rosny.

Censeurs : MM. Bianchi, Guigniaut.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 24 JUIN 1857.

PRÉSIDENT.

M. Reinaud.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Caussin de Perceval, le duc de Luynes.

SECRÉTAIRE.

M. Mohl.

SECRÉTAIRE ADJOINT.

M. Bazin.

TRÉSORIER.

M. Lajard.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy, Mohl, Landresse.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Dubeux.
Sédillot.
Pavie.
Pavet de Courteille.
L'abbé Bargès.
Defrémery.
Regnier.
Noël Desvergers.
Dulaurier.
De Saulcy.
Troyer.
De Slane.
Lenormant.

MM. Ampère.
Grangeret de Lagrange.
Lancereau.
De Longpérier.
Renan.
Stanislas Julien.
Hase.
Perron.
Derenbourg.
Foucaux.
Sanguinetti.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Kazimirski de Biberstein.

BIBLIOTHÉCAIRE ADJOINT.

M. Léon de Rosny.

CENSEURS.

MM. Bianchi, Guigniaut.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

PENDANT L'ANNÉE 1856-1857,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 24 JUIN 1857,

PAR M. JULES MOHL.

Messieurs,

La Société a poursuivi pendant l'année dernière le cours de ses travaux sans interruption, quoique un peu plus lentement qu'elle n'avait espéré. Votre *Journal* a continué à publier des mémoires sur les sujets orientaux les plus variés. M. Pavie y a commencé à vous donner l'analyse détaillée d'un de ces romans mythologiques des bouddhistes chinois, qui forment un côté si singulier de la littérature chinoise. M. Bazin continue à vous communiquer la suite de ses études sur les parties les plus curieuses de l'organisation de l'empire chinois, dans lequel, au milieu de différences si profondes qui le séparent du reste de l'humanité, les besoins d'une grande société civile ont fait naître des établissements semblables aux nôtres, différents dans la forme, mais

identiques dans le but. La grande difficulté que l'on rencontre, quand on veut intéresser l'Europe à la Chine, gît dans l'étrangeté des formes extérieures et dans le son inaccoutumé des noms d'hommes et de choses; mais, quand on pénètre au-dessous de cette surface qui nous étonne, on trouve une civilisation qui ressemble bien plus à la nôtre que celle-ci ne ressemble à la civilisation des Hindous, des Grecs et des Sémites, quoique nous soyons descendants des Hindous, que nous ayons emprunté notre civilisation aux Grecs, et que nous ayons adopté les idées morales et religieuses des Sémites. Il n'y a pas de meilleure méthode, pour créer en Europe un intérêt pour la Chine, que d'exposer les côtés humains, ou, pour mieux dire, européens de son développement moral et social : c'est ce que tente M. Bazin, en faisant passer successivement devant nos yeux l'histoire des grands établissements chinois. Ceux dont il a traité cette année dans votre Journal sont : *les Ordres religieux en Chine*, *le Collége médical de Pekin* et *l'Académie de Pekin*, dont il doit vous entretenir dans cette séance même.

M. Sanguinetti nous a donné la fin de ses extraits de l'*Histoire des médecins arabes par Ibn Abi Oseïbiah*, qu'il a fait suivre de biographies semblables tirées de l'ouvrage d'Assafady. M. Cherbonneau a traité de l'*Histoire de la conquête de l'Espagne par les Arabes*, d'après Ibn al-Kouthya, et M. Defrémery de l'*Histoire de la secte des Assassins*. M. Regnier a continué son beau travail sur la *Grammaire du Rig-*

véda, et la famille de M. Burnouf nous a permis d'enrichir le Journal de quelques travaux de ce grand savant, sur la *Géographie de l'île de Ceylan*, et sur les *Manuscrits zends des bibliothèques publiques de l'Angleterre.*

M. de Rougé nous donne l'interprétation et le commentaire détaillé de la grande stèle égyptienne qui avait servi à l'Imprimerie impériale de spécimen de ses caractères hiéroglyphiques à l'Exposition universelle. M. Oppert a commencé la publication d'un travail considérable sur l'*Inscription de Nabuchodonosor à Borsippa :* c'est la première fois que paraît la traduction complète et l'analyse, accompagnée de preuves, d'un monument assyrien; enfin, M. Chodzko nous a offert, sur le dialecte curieux et encore très-imparfaitement connu des Kurdes, les matériaux que ses voyages et des études postérieures lui ont permis de rassembler.

La Société a publié le *Précis de législation musulmane par Sidi Khalil*, que M. le Ministre de la guerre nous a demandé. Nous espérons que les soins de l'éditeur, M. Richebé, la surveillance du Président de la Société, et la révision des épreuves par les juges arabes des tribunaux d'Algérie auront assuré la pureté du texte et la correction de l'impression; si plus tard on trouvait quelques imperfections, nous serions en mesure d'y remédier dans les tirages suivants. On a employé dans cette édition les caractères magrebins, pour se conformer aux usages et aux

préférences des Arabes d'Alger; je ne sais s'il n'est pas à regretter qu'on perpétue, par leur emploi typographique, cette forme de lettres peu gracieuse, qui tend à séparer les Arabes africains de la littérature du reste de leur race. La différence entre l'écriture africaine et le neskhi est en apparence peu considérable; mais, en pareille matière, même un petit obstacle devient important; on peut s'en assurer en observant combien de difficultés les hommes des nations latines trouvent à s'accoutumer à la lecture de livres imprimés en caractères gothiques, malgré le peu de différence entre ces lettres et les lettres latines. Dans tous les cas, vous avez rendu un véritable service à la littérature orientale et à l'administration de l'Algérie, en publiant le texte de ce célèbre traité de législation.

Votre *Collection d'ouvrages orientaux* n'a pas fait autant de progrès que nous l'aurions tous désiré; mais le quatrième et dernier volume d'Ibn Batoutah est sous presse. MM. Defrémery et Sanguinetti ont livré la copie entière du texte et de la traduction, et l'impression sera, sans aucun doute, terminée dans l'année, car il y a aujourd'hui un tiers du volume en composition.

Le premier volume de Masoudi n'a pas encore pu être achevé, M. Derenbourg ayant, à son grand regret, été occupé à d'autres travaux; nous avons tout espoir que cette publication importante pourra dorénavant marcher plus rapidement. Le Conseil a songé en même temps à remplir la place que l'achè-

vement prochain d'Ibn Batoutah laissera libre dans la série de vos publications; il a pensé que la Société ne pouvait trouver un ouvrage plus utile, dans l'état actuel de nos études, que le *Fihrist* d'Ishak al-Nedim, ouvrage du IVe siècle de l'hégire et très-riche en renseignements sur les premiers siècles de la littérature arabe et sur l'histoire des sectes pendant les premiers temps de l'islam. Le petit nombre des manuscrits de ce livre qui se trouvent en Europe, et leur médiocre qualité, en rendent la publication particulièrement difficile et laborieuse; néanmoins votre Conseil a pensé que la profonde connaissance de la langue et de l'histoire littéraire des Arabes que possède M. de Slane le mettrait en état de vaincre ces obstacles, et il l'a prié de se charger de cette publication. M. de Slane avait bien voulu accepter cette proposition, mais il apprit, bientôt après, que M. Flügel avait préparé depuis longtemps une édition du *Fihrist* et pensait à la publier; M. de Slane jugea avec raison qu'il devait suspendre son travail, pour ne le reprendre que dans le cas où M. Flügel abandonnerait son plan. Il est évident que l'intention de la Société ne peut jamais être de se mettre en concurrence avec les entreprises libres des savants, et que notre but doit être uniquement de faciliter les publications qui ne pourraient pas paraître sans l'aide d'une association. C'est ainsi que nous avons renoncé à la publication du texte de Mawerdi, lorsque nous avons appris que M. Enger s'en occupait; et c'est ainsi encore que l'impression de la Vie de Mohammed par

Ibn Hischam, qui devait entrer dans la Collection de la Société, a été suspendue, parce qu'un savant allemand, très-honorablement connu par ses publications d'ouvrages arabes, nous a fait part de son intention de publier le texte de cet ouvrage. La même courtoisie que nous exerçons envers d'autres a été exercée envers nous-mêmes par M. Lees, qui, non-seulement a renoncé à une édition de Masoudi, qu'il projetait quand il a appris l'intention de la Société d'en publier une, mais qui nous a encore procuré le manuscrit qui devait faire la base de la sienne. Ainsi, sur cinq ouvrages dont la Société se proposait la publication, il y a eu quatre cas de concurrence, ce qui pourrait étonner, quand on pense à tout ce que la littérature orientale offre de travaux, et au nombre limité des savants qui s'en occupent. Mais on peut se convaincre aisément que c'est dans la nature des choses et le résultat de la même loi selon laquelle presque toutes les découvertes se font simultanément par deux ou trois personnes. Quand le progrès naturel d'une science a rendu possible ou plus facile une découverte, ou quand il a rendu désirable la possession de certains matériaux, il faut s'attendre à ce que le même besoin frappe divers esprits. Ainsi, dans notre cas, des publications qui, il y a vingt ans, auraient paru inutiles ou impossibles, deviennent nécessaires, et il est naturel qu'on s'en occupe de plusieurs côtés : ce n'est qu'une preuve que leur temps est venu. Seulement, dans une science comme la nôtre, où les formes et les moyens dispo-

nibles sont toujours infiniment au-dessous du besoin et de la grandeur du but qu'il faut atteindre, cette convergence des travaux sur un même point est une chose regrettable; nous avons trop à faire, et nous ne pouvons rien faire sans trop de sacrifices, pour que nous ne devions regretter toute déperdition de travail et qu'il ne soit de notre devoir de chercher des moyens pour l'éviter. La Société, par ses habitudes de publicité, a pu, dans les cas qui se sont présentés, échapper à tout conflit et presque à toute perte de temps. Cet exemple serait, je crois, bon à suivre en général. Si chaque orientaliste qui a l'intention de publier un texte ou une traduction annonçait son plan dans un des journaux des sociétés asiatiques, et s'il ajoutait l'énumération des matériaux qu'il a à sa disposition, il y trouverait deux avantages : il avertirait ceux qui avaient pensé au même ouvrage, et il est probable qu'il recevrait des indications de matériaux qui, sans cela, peuvent lui rester inconnus.

Il serait bien entendu qu'une pareille annonce ne créerait à personne un droit de monopole sur un auteur; mais elle suffirait pour prévenir les inconvénients d'une concurrence involontaire, et, si l'on voulait s'en servir dans un esprit d'accaparement indiscret, la publicité même de ces prétentions les ferait échouer. Il est peut-être inutile de dire qu'en faisant cette proposition je n'entends parler que d'éditions et de traductions, et non pas de travaux d'esprit sur des sujets orientaux; car, pour ceux-ci,

toute concurrence est bonne, et ne peut que servir à éclaircir une question sous tous ses côtés, et la science n'avance jamais plus rapidement que par l'influence d'un conflit de ce genre. Avec ces restrictions, je ne doute pas que tous les journaux asiatiques ne prêtent avec plaisir l'aide de leur publicité à ces annonces et aux correspondances auxquelles elles pourront donner lieu.

La Société a fait, pendant l'année dernière, des pertes très-sensibles par la mort de quelques-uns de ses membres; mais la plus regrettable de toutes est celle de M. le baron de Hammer Purgstall, mort le 23 novembre de l'année dernière, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. C'était le doyen de la littérature orientale, le premier associé étranger que la Société ait tenu à honneur d'inscrire sur sa liste, et le plus zélé, le plus fertile et le plus célèbre des hommes qui se sont voués, de notre temps, à la culture des lettres orientales. Permettez-moi de dire quelques mots sur la carrière littéraire d'un savant dont la mort a laissé une aussi grande lacune dans la science. Je ne parlerai pas de sa vie, je n'aurais pas l'espace nécessaire, même pour les matériaux fragmentaires que je possède, et elle va être écrite en détail, d'après ses propres papiers, par un de ses amis à Vienne. Il suffit de dire que M. de Hammer était né à Gratz, en Styrie, en 1774, qu'il entra de bonne heure dans la carrière diplomatique, et qu'il passa sa jeunesse et une partie de son âge mûr dans le Levant, et le

reste à Vienne, comme interprète de l'empereur, et, plus tard, comme premier président de l'Académie de Vienne, qui lui devait en grande partie sa fondation. C'était un homme généreux, franc jusqu'à l'imprudence, hardi, bouillonnant d'esprit, aimable jusqu'à la coquetterie, doué d'une faculté de travail rare, ambitieux dans les grandes et les petites choses, et d'une vivacité inconcevable, vivacité qui fut la source de sa bonne et de sa mauvaise fortune, qui ne l'a jamais quitté jusqu'au moment de sa mort, et l'a entraîné dans des discussions interminables, qui ont bien souvent troublé sa vie et entravé ses plans les plus chéris, mais qui n'ont certainement pas laissé dans l'esprit de ses adversaires un sentiment durable d'amertume.

Il entra très-jeune dans l'Académie orientale, que le gouvernement autrichien venait de fonder à Vienne, et commença sa carrière littéraire à vingt-deux ans, par la traduction d'un poëme turc sur la fin du monde. Après ce début, il passa huit ans en Orient, sans rien faire paraître, mais livré à des études très-sérieuses, dont le premier fruit fut une Encyclopédie des sciences des musulmans, qu'il publia, en 1804, avec une certaine timidité et sous le voile de l'anonyme. A partir de ce moment, il suivit résolument la voie qu'il s'était ouverte, et continua, pendant plus de cinquante ans, à instruire et à étonner l'Europe savante par une succession incessante d'ouvrages sur les sujets les plus divers, et composés dans presque toutes les langues de l'Europe. Tout ce

qui touche à l'histoire, à la littérature et à la science des peuples musulmans était de son domaine; il fit paraître, en 1805, en anglais, un ouvrage sur les anciens alphabets orientaux; en 1806, un Mémoire sur l'influence de l'islam, et commença, en 1809, la publication des Mines de l'Orient, dont il publia successivement six volumes in-folio. Ces premiers essais furent suivis, à de courts intervalles, par un ouvrage en deux volumes sur l'Organisation de l'empire turc, par l'Histoire des Assassins, par un Mémoire sur les Templiers, par l'Histoire de l'Empire Ottoman, en dix volumes, tirée en grande partie de sources originales inconnues auparavant; par la Galerie biographique des grands hommes de l'islam, en six volumes; par la Description de l'administration du khalifat, par la traduction des voyages d'Evlia Effendi, par l'Histoire de la Horde-d'Or et celle des Mongols de Perse; enfin, par l'édition et la traduction de l'Histoire des Mongols, par Wassaf, ouvrage de prédilection de M. de Hammer, qui était également charmé des bonnes et des mauvaises qualités de cet auteur. La mort l'a empêché de terminer cette publication, et ce serait un acte de gracieuse reconnaissance de la part de l'Académie de Vienne de continuer cet ouvrage, dont le manuscrit, si je ne me trompe pas, est achevé depuis vingt ans. Je ne mentionne pas un grand nombre de travaux historiques de M. de Hammer qui ont paru dans les Mines de l'Orient, dans les Annales de Vienne, dans les Annales de Heidelberg, dans notre Journal asiatique, dans les Mémoires de l'Académie

de Vienne, et dans d'autres recueils académiques ou littéraires. Ces ouvrages historiques paraissaient ne devoir lui laisser aucun temps pour d'autres travaux; mais ils ne formaient qu'un côté de son activité littéraire, et ses publications sur les lettres orientales, et surtout sur la poésie, sont tout aussi nombreuses et presque aussi volumineuses que ses ouvrages historiques. Il a publié des traductions en vers de Hafiz, de Motenebbi, de Baki, du *Gulschenraz* et d'Ibn al-Faridh; l'Histoire de la poésie persane, celle de la poésie turque, en quatre volumes; enfin, cet ouvrage monumental sur l'Histoire de la littérature arabe, dont il a paru sept volumes in-4°, et que la mort de l'auteur a interrompu. Pour ne pas trop allonger cette liste de titres, j'omets nombre de travaux sur les sujets les plus divers, qui, par eux-mêmes, eussent suffi à l'activité et à la renommée d'un homme de lettres, et je ne dirai quelques mots que de l'Histoire de la littérature arabe, parce que c'est un livre entrepris et continué dans des circonstances sans exemple dans l'histoire littéraire. M. de Hammer avait toujours eu le dessein de terminer sa carrière par une nouvelle édition de l'ouvrage par lequel il l'avait commencée réellement : l'Encyclopédie des sciences des musulmans. Mais il voulait la faire précéder d'une histoire des lettres arabes, pour débarrasser son sujet de tous les détails biographiques et bibliographiques qui auraient interrompu sans cesse l'exposé des faits scientifiques. Il se détermina, à l'âge de soixante et seize ans, à commencer une Histoire

littéraire des Arabes, qui devait comprendre douze volumes in-4°, et contenir la biographie des auteurs arabes, les titres de leurs ouvrages et l'indication de ce qu'ils contiennent, d'après les manuscrits eux-mêmes, ou, à leur défaut, d'après les ouvrages biographiques, bibliographiques et encyclopédiques des Arabes; enfin, une traduction en vers allemands de spécimens de tous les poëtes mentionnés dans l'ouvrage. Cet immense livre, qui pouvait effrayer l'homme le plus jeune et le plus ardent, ne devait donc former que l'introduction et les préliminaires de l'encyclopédie des sciences des musulmans. Je ne sais si l'auteur avait lui-même l'espoir sérieux d'aller jusqu'au bout de cette entreprise, mais il se croyait sûr d'achever l'histoire littéraire, et quand on voyait la régularité avec laquelle il publiait, année par année, un de ces gros et laborieux volumes, on était entraîné à partager sa confiance dans sa force et sa vie. Il était naturel qu'on crût qu'il se faisait aider par des secrétaires, qui auraient préparé le travail et fourni des notes; mais j'ai eu le plaisir de passer, en 1852, quelques semaines chez lui, en Styrie, et j'ai vu avec admiration qu'il faisait son travail tout seul, n'ayant auprès de lui aucun homme de lettres, et que toute l'aide qu'il réclamait consistait dans le service d'un valet de chambre, à qui il dictait quand, vers sept heures du matin, sa main était fatiguée de tenir la plume.

Une production si rapide et si incessante avait nécessairement ses inconvénients; elle ne laissait pas

toujours à M. de Hammer le temps de tout vérifier et de tout revoir, ni d'effacer les inexactitudes qu'un premier jet amène toujours avec lui. On a usé et abusé contre lui du droit de critiquer ce manque de soins, et, dans les nombreuses attaques littéraires auxquelles il s'est trouvé exposé, on lui a reproché ces inexactitudes plus qu'elles ne le méritaient; car il n'avait pas toujours tort, et je le trouve plus généralement exact qu'on n'a l'habitude de le dire. Ses ouvrages avaient d'autres défauts; il avait fait une partie de son éducation en Orient, et avait pris goût au style coloré des auteurs musulmans, même de ceux de la décadence, et il aimait à reproduire leurs comparaisons, leurs jeux de mots et de nombres, leurs allitérations et tous leurs artifices de langage, plus que ne le comportent les habitudes européennes. Ce défaut n'était pas sans compensation, car un pareil tour d'esprit lui facilitait l'intelligence de ces mêmes raffinements chez les auteurs orientaux, et ce n'est pas un petit avantage pour le traducteur de tant de poëtes musulmans et de prosateurs comme Wassaf. Mais cette habitude de penser comme les Orientaux a exercé sur l'esprit de M. de Hammer une influence qui va plus loin que le style, et a produit chez lui des défauts de méthode tels qu'on en trouve souvent chez les auteurs musulmans. Quiconque s'est servi, par exemple, de son Histoire de la poésie persane ou de son Histoire de la littérature arabe, saura ce que je veux dire, sans que j'aie besoin d'entrer dans plus de détails.

Mais ce n'est pas par ses côtés faibles que nous devons juger un homme dont le savoir immense et l'originalité d'esprit auraient fait pardonner des défauts plus grands. Au temps de sa jeunesse, l'étude des lettres orientales dans toute l'Europe n'était encore qu'un auxiliaire de la théologie, et l'on n'y attachait d'autre importance que celle qui dépendait de l'usage qu'on pouvait en faire pour l'interprétation de la Bible. M. de Hammer fut le premier à faire, en Allemagne, ce que Sir W. Jones avait fait, avant lui, en Angleterre, c'est-à-dire, à traiter les littératures orientales comme un objet d'étude pour elles-mêmes, comme ayant leur valeur à elles, et tout à fait indépendante de toute application à la théologie. Il n'a jamais dévié de cette route, et, par un travail incessant, il a répandu par ses ouvrages plus de faits sur l'histoire et les idées des trois principaux peuples musulmans que personne avant lui. Il n'y a pas une partie de l'histoire morale ou politique des Arabes, des Persans ou des Turcs dont on puisse s'occuper aujourd'hui sans avoir recours à ses ouvrages; on peut avoir besoin de vérifier l'exactitude de ses traductions, on peut critiquer sa méthode, on peut trouver trop orientale la forme de ses livres; mais personne ne peut se dispenser de s'en servir.

Les autres sociétés qui s'occupent de l'Orient ont eu envers nous, pendant l'année dernière, les bons procédés auxquels elles nous ont habitués, et nous ont communiqué les travaux qu'elles font paraître.

La Société asiatique de Londres, la Société orientale allemande, les Sociétés géographiques de Paris et de Londres, la Société orientale américaine, la Société des sciences de Batavia, nous ont envoyé la continuation de leurs publications. La Société de Calcutta a achevé le volume XXIV de son Journal, a publié un index des vingt premiers volumes, et nous a envoyé quelques cahiers, récemment publiés, de sa *Bibliotheca indica*. Malheureusement cette belle collection va subir un temps d'arrêt. La Société, dans son excès de zèle, avait dépassé le crédit alloué pour cette publication, ce qui a fourni au gouvernement l'occasion de s'occuper de la manière dont elle a été conduite jusqu'ici. La Compagnie des Indes a trouvé que l'on avait donné une place trop grande aux ouvrages arabes, qu'elle juge d'un intérêt médiocre pour l'Inde, et elle exprime le désir que, lorsque l'état des fonds permettra la reprise des impressions, on ne les emploie plus que pour entreprendre des publications en sanscrit. Cette décision paraîtra regrettable à beaucoup de personnes; car, si importante que soit la littérature sanscrite, tant pour les écoles indiennes que pour la science européenne, et si nécessaire qu'il soit qu'on la rende accessible à l'aide de l'imprimerie, il n'en est pas moins évident que les ouvrages arabes sont la véritable source du savoir pour toute la population musulmane de l'Inde, et qu'il faut pourvoir ses écoles de livres arabes, si l'on veut maintenir une éducation littéraire chez elle, si l'on veut avoir des juges mu-

sulmans instruits, et surtout si l'on veut améliorer les méthodes d'enseignement et donner ainsi à la jeunesse les moyens de dépasser les connaissances traditionnelles de ses pères. Aussi longtemps que les écoles d'un peuple sont réduites à l'usage des manuscrits, on peut être sûr qu'elles consumeront les meilleures années de la vie des étudiants à leur faire apprendre laborieusement les rudiments des sciences, et qu'elles les tiendront assez longtemps sur leurs bancs pour que toute idée de sortir de l'ornière se soit évanouie; mais quand l'usage des livres imprimés, plus corrects, plus faciles à trouver, et infiniment meilleur marché que les manuscrits, permet aux élèves de faire des progrès, même indépendamment du maître et de ses leçons orales, il leur reste du temps et de l'ardeur pour aller au delà de la routine et de cet enseignement banal qui ne produit aujourd'hui, dans toutes les écoles de l'Orient, que du pédantisme grammatical et scolastique, et des puérilités de versification. Si les gouvernements européens veulent accélérer la marche de l'instruction chez leurs sujets musulmans, il faut rendre le savoir arabe plus facile à acquérir, et ensuite greffer sur ce tronc indigène les sciences européennes. Il est impossible d'ôter aux nations musulmanes leur respect, presque superstitieux, pour la littérature arabe, et ce n'est pas en la négligeant officiellement qu'on la leur fera oublier. C'est un obstacle immense qui s'oppose à leurs progrès; mais il faut l'aborder de front, et c'est en la faisant connaître plus facilement qu'on

pourra en démontrer l'insuffisance. Si donc les fonds que la Compagnie des Indes alloue aujourd'hui pour l'impression d'ouvrages orientaux ne suffisent pas pour y comprendre des ouvrages arabes, elle devrait augmenter la somme; et comme c'est un gouvernement très-libéral, il le fera aussitôt que cette conviction aura pénétré dans les esprits. Déjà aujourd'hui elle a assigné des fonds pour l'impression de la Collection d'historiens persans de l'Inde, dont M. Elliot avait fait le plan, et M. Bayley est chargé de commencer par une édition du *Tabakati Nasri*.

Je devrais maintenant vous soumettre la liste descriptive des différents ouvrages orientaux qui ont paru depuis notre dernière séance, mais l'état de ma santé ne m'a pas permis de consacrer à cette tâche le temps qu'elle exige, même pour être remplie de la manière incomplète que votre indulgence a bien voulu tolérer jusqu'à présent. Je le regrette très-sincèrement, car il a paru un nombre d'ouvrages importants, sur lesquels j'aurais été heureux d'attirer votre attention. J'espère y revenir l'année prochaine; pour aujourd'hui, permettez-moi de terminer par quelques réflexions sur l'état, les besoins et le rôle de la littérature orientale, que la vue de tant d'ouvrages, tirés de tant de langues, et produits dans une seule année, a fait naître.

La littérature orientale a conquis aujourd'hui toute l'indépendance dont elle a besoin; elle a pris possession dans toute son étendue du champ que

la nature des choses lui assigne; et, quoiqu'elle soit très-loin d'avoir atteint tout son développement intérieur, et qu'elle n'ait encore dit son dernier mot sur aucun sujet, elle est devenue l'auxiliaire nécessaire de toutes les sciences historiques dans le sens le plus étendu du mot. Je n'ai pas besoin de parler de son influence sur la théologie, qu'elle touche et enserre de tous côtés. Toute religion vient de l'Orient, et la théologie dépend des études orientales par deux de ses côtés les plus importants, par l'interprétation de la Bible et par l'histoire des idées religieuses, histoire qui ne peut naître que des études orientales et qui, aujourd'hui même, ne fait que poindre et commencer. L'étude de l'antiquité doit à la littérature orientale une réforme très-considérable; elle a compris la vérité du sentiment de Platon, que les Grecs étaient des enfants; elle a dû chercher en Orient l'origine des symboles, des idées, des langues et des sciences des anciens; elle a reçu de la grammaire sanscrite l'explication des formes des langues classiques et les raisons de leurs règles, et la philologie classique a appris que les lois qu'elle supposait être celles du langage humain n'étaient point universelles, et sa vaine grammaire générale a été remplacée par la grammaire comparée. L'histoire universelle ne commence à mériter ce nom que depuis que la littérature orientale a élargi sa base, en lui fournissant les moyens de comprendre dans son cadre tous les peuples qui ont exercé de l'influence sur les destinées de l'humanité et chez lesquels s'est développée une civili-

sation quelconque; son point de vue s'est agrandi; son jugement est devenu plus sûr par le nombre et le contraste des faits dont elle peut tenir compte, et elle tend de plus en plus à devenir l'histoire de l'humanité plutôt que celle de quelques conquérants et de leurs batailles. Tous les jours, l'étude des faits de civilisation et celle des institutions, du caractère et du développement des races occupent une place plus grande dans l'histoire, et les peuples qui n'ont pas influé directement sur le sort de l'Europe reprendront leur place légitime dans l'histoire. On les avait exclus parce qu'on ne les connaissait pas, parce qu'ils ne nous ressemblent pas, et qu'ils s'étaient formés en dehors de notre influence; mais on sera obligé de les étudier avec d'autant plus d'intérêt que leur organisation sociale ressemble moins à la nôtre. Il y a longtemps que la poésie orientale attire l'attention de l'Europe; l'Ancien Testament lui avait donné droit de cité chez nous et n'avait pas permis de la négliger. Il en sera de même de toutes les branches de l'activité de l'esprit. Qui pourrait, aujourd'hui, écrire une histoire du droit et faire abstraction de la législation indienne, chinoise et arabe? Qui pourrait s'occuper des municipes romains ou du moyen âge et ne pas étudier ceux de l'Inde? Qui voudrait traiter de l'histoire de l'art grec et refuser de s'éclairer par ce que les Babyloniens, les Égyptiens et les Assyriens ont fait avant les Grecs? Qui pourrait entreprendre l'histoire des mathématiques sans connaître les progrès que les

Chinois, les Indiens et les Arabes ont faits dans les sciences?

L'industrie elle-même commence à nous interroger sur les procédés des Orientaux et à en faire son profit; et l'économie politique, quand elle se sera mise d'accord sur les faits qui se passent sous ses yeux, ne tardera pas à nous demander compte des expériences que les peuples de l'Asie ont faites en matière d'économie publique. Malheureusement, nous ne sommes pas encore en état de répondre à toutes les questions qu'on nous adresse. Nous sommes tous occupés à nous débattre au milieu d'une masse de matériaux difficiles à réunir, incomplets, exigeant un examen critique et de longues études, et très-coûteux à publier. Nous ne sommes pas nombreux, et les recherches que nous avons devant nous sont infinies; les gouvernements et le public font partout quelque chose pour la littérature orientale, mais nulle part assez. Autrefois, le public l'encourageait davantage; il y a cinquante ans, il a fallu cinq éditions et deux traductions des *Recherches de la Société asiatique du Bengale*, pour satisfaire la curiosité des lecteurs européens; aujourd'hui il n'y a rien de pareil à cet empressement. On dirait que le nombre des hommes assez instruits et assez civilisés pour prendre goût à des études qui ne portent fruit que pour l'esprit a diminué. C'est possible; mais il est possible aussi que la phase dans laquelle se trouvent les études asiatiques ait découragé les lecteurs non-savants; ils demandent des résultats et des assertions;

nous leur donnons des matériaux et de la critique, et nous ne pouvons encore faire autrement. Il est naturel aussi que l'extension même de nos études ait découragé ceux qui ne peuvent leur donner tout leur temps et les ait fait désespérer de se reconnaître dans ces travaux multiples et préliminaires, et de s'y intéresser. Mais, quelle que soit la cause, il est certain qu'aujourd'hui le progrès des lettres orientales ne s'accomplit qu'à force de sacrifices, ce qui, nécessairement, restreint le nombre des travailleurs et ralentit la marche de la science.

On pourrait nous répondre par le nombre et l'importance des travaux qui s'achèvent, malgré toutes ces difficultés; on pourrait dire que la science a besoin de temps pour se former, et qu'il serait inutile de vouloir en hâter la marche plus que ne paraît le réclamer le besoin des esprits. Mais il existe une grave et puissante raison pour qu'on agisse et qu'on ne se fie pas à ces progrès lents dont se contenterait l'indifférence littéraire du public; car je n'ai parlé jusqu'ici que du côté purement scientifique de la question, pendant qu'elle en a un autre très-pratique et très-pressant, et dont l'importance s'accroît de jour en jour. Il n'y a personne qui ne sache que les gouvernements orientaux s'affaissent sous le contact des Européens, et que ni l'imitation de nos procédés, qu'ont essayée quelques-uns d'entre eux, ni la fermeture de leurs frontières, que d'autres ont pratiquée, ne les préservent. Les nations occidentales sont devenues si puissantes par l'exercice des libertés publiques

et par les richesses que le progrès des sciences naturelles et mathématiques a créées, que les plus grands empires d'Orient sont hors d'état de leur résister. La Turquie doit son existence à la volonté de l'Europe; la Perse vient de succomber à une très-petite guerre; l'Inde est entièrement dominée; la Chine comprendra bientôt son impuissance, et le Japon même se voit entraîné à des concessions et à un contact qui mettent en danger son indépendance. Il est certain que, dans un temps donné, toute l'Asie et tout le nord de l'Afrique seront gouvernés directement ou indirectement par des Européens. Un pareil pouvoir impose une grande responsabilité et de grands devoirs. Pour bien conseiller ou pour bien gouverner, il faut bien connaître; il ne suffit pas des meilleures intentions pour qu'un maître étranger puisse être juste; il ne suffit pas des théories les plus éclairées pour qu'un gouvernement de conquête puisse se rendre tolérable; il faut respecter le pays qu'on veut dominer; et, pour cela, il faut connaître sa langue, ses croyances, son passé, ses idées et ses lois. L'expérience a été faite souvent et en grand, et le résultat a toujours prouvé surabondamment que la réussite dépend des connaissances du vainqueur autant que de ses intentions. Je vais citer un seul exemple. Vers la fin du dernier siècle, quelque temps après la conquête du Bengale par la Compagnie des Indes, on envoya lord Cornwallis comme gouverneur général. Il avait à régler la question immense de la propriété territoriale dans un pays de trente millions d'hommes, où cette pro-

priété était tombée dans un grand désordre, par suite de la mauvaise administration des Mogols et de la variété des systèmes et des expédients que l'administration anglaise avait appliqués. C'était un homme d'une rectitude parfaite, qui se mit à l'œuvre avec la ferme intention de garantir tous les droits et de respecter tous les intérêts des indigènes. J'ai entre les mains une des preuves de la peine qu'il se donna pour découvrir l'état légal des propriétaires et cultivateurs : c'est un volume in-folio rempli d'extraits faits pour lui, et devant contenir tous les passages des historiens et des jurisconsultes du pays qui avaient trait à cette question. Lord Cornwallis devait se croire bien informé; mais, par malheur, on n'avait consulté que des auteurs musulmans, et l'on ne se rendait pas bien compte de la contradiction qui existe entre le droit hindou et le droit musulman, dont l'application n'avait jamais été dans l'Inde qu'une fiction légale ou une usurpation. Le résultat fut que lord Cornwallis, se croyant bien dans son droit, et séduit par ses idées anglaises, reconnut d'un trait de plume comme propriétaires les receveurs du gouvernement déchu des Mogols, convertit des millions de propriétaires en fermiers de ce qui avait été leur patrimoine, et détruisit la belle organisation municipale des Hindous dans toute la présidence du Bengale. Comparez aux maux irréparables produits alors par l'ignorance des hommes d'état de l'Inde ce que cinquante ans plus tard, dans des circonstances toutes semblables, une nouvelle école

administrative a pu faire dans les provinces de la haute Inde et du Pendjab. Éclairée par l'étude des lois indiennes, de l'histoire et des institutions anciennes du pays, elle est parvenue à rétablir dans ces provinces les droits des propriétaires qui avaient souffert sous les Mogols, à rendre la vie aux municipalités, à assurer la sécurité par la police locale, et à faire renaître la prospérité de pays ruinés par les guerres et les conquêtes. Cette administration ne peut pas être plus honnête, ni remplie de meilleures intentions que n'était celle de lord Cornwallis; mais elle avait pu profiter des travaux de sir W. Jones, de Colebrooke, de Macnaghten, de Wilks, de Malcolm, d'Elphinstone, de Tod, de Prinsep, de Wilson, de Briggs, d'Elliot, et de tant d'autres savants.

Il serait facile de tirer de l'histoire des conquêtes des exemples des maux sans nombre que l'ignorance des maîtres a accumulés sur les sujets et sur eux-mêmes, s'il était nécessaire de prouver que, pour bien gouverner un pays, il faut l'avoir bien étudié. Mais si l'Europe étend son influence ou sa domination sur l'Orient, elle se charge d'autres devoirs encore que de bien gouverner. L'Orient périt aujourd'hui faute de science; il en a eu autrefois: une science imparfaite, mais réelle; elle a succombé sous le despotisme et le fanatisme, et il s'agit pour l'Europe de réveiller cette ancienne culture, pour que sa domination trouve une excuse et ne soit pas simplement un abus de pouvoir et un crime de lèse-humanité, comme l'a été la conquête de l'Amérique.

L'Angleterre a essayé de donner de l'éducation à l'Inde, mais sans beaucoup de fruit jusqu'ici; la France commence à l'essayer en Algérie. C'est une tâche des plus grandes et des plus difficiles, et qui ne peut être entreprise qu'avec une connaissance parfaite de ce que l'Orient a autrefois possédé de science, pour qu'on puisse lui rendre de la vie et s'y appuyer afin d'y introduire les sciences de l'Europe. Il faut commencer par l'étude approfondie du passé du pays; ce n'est que par elle qu'on peut apprendre à en respecter les mœurs, à conserver ce qui est bon, à ménager les préjugés, et à faire accepter ce qu'on apporte de nouveau et de meilleur.

Il faut que l'Europe se prépare à cela; car, si elle tarde, le moment viendra où la force brutale réglera tout, détruira ce qui reste de bon dans les institutions des pays, et fera, par ignorance et sans le savoir, un mal irremédiable. Je doute que les gouvernements européens se préoccupent beaucoup des exigences d'un avenir pourtant si prochain; je doute même qu'il y ait une opinion publique assez éclairée pour exercer son influence; mais vous, au moins, aurez la consolation de sentir que vous remplissez un devoir, non-seulement envers la science, mais envers l'humanité, en poursuivant vos travaux ardus et trop souvent ingrats.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. ABBADIE (Antoine D'), correspondant de l'Institut.
ABD-EL-KADER (S. A. l'émir), à Damas.
AIVAZOVSKI (L. P. Gabriel), directeur de l'Institution orientale polyglotte, à Paris.
ALCOBER (Vincent), employé au Ministère de l'intérieur, à Madrid.
ALEKAN (Alphonse), à Tunis.
AMPÈRE, membre de l'Institut, professeur de littérature française au Collége de France.
AMYOT, avocat à la cour impériale.
AUER (Alois), directeur de l'Imprimerie impériale et royale, à Vienne.
AUMER (Joseph), Ph. D.
AYRTON, secrétaire du Divan, au Caire.

BIBLIOTHÈQUE AMBROSIENNE, à Milan.
BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ, à Erlangen.

MM. Badiche (L'abbé), trésorier de la métropole.

Baissac (Jules), interprète au ministère de la guerre, à Paris.

Barbier de Meynard, attaché au Ministère des affaires étrangères.

Bardelli, professeur, à l'Université de Pise.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut.

Bazin (Antoine), professeur de chinois moderne à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Beauté fils, à Alexandrie.

Beauvois (Eugène), élève de l'École des langues orientales.

Belin, secrétaire interprète de l'ambassade de France à Constantinople.

Benzon (L'abbé), professeur d'hébreu, à Nice.

Berezine, professeur de langues orientales, à Casan.

Bergstedt, agrégé, à Upsal.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale de Versailles.

Bianchi (X.), ancien secrétaire interprète pour les langues orientales.

Bland, membre de la Société royale asiatique de Londres.

Bodin (L'abbé), curé de Saint-Symphorien, à Tours.

MM. Boilly (Jules), peintre, à Paris.

Boissonnet de la Touche (Estève), lieutenant-colonel d'artillerie.

Bonnetty, directeur des Annales de philosophie chrétienne.

Botta (Paul-Émile), consul général de France à Tripoli de Barbarie, correspondant de l'Institut.

Bourgade (L'abbé), aumônier de la chapelle Saint-Louis, à Carthage.

Bréat, licencié ès-lettres, à Paris.

Bresnier, professeur d'arabe, à Alger.

Brown (John), interprète des États-Unis, à Constantinople.

Brugsch (Le Dr Ph. D.), attaché au musée de Berlin.

Bullad, drogman, à Damas.

Burgraff, professeur d'arabe, à Liége.

Burnouf (Émile), professeur à la faculté des lettres de Nancy.

Caspari, professeur, à Leipzig.

Cassel, docteur en philosophie, à Paderborn.

Catafago, chancelier du consulat général de Prusse, à Beyrouth.

Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes et au Collége de France.

Chadli (Sidi Mohammed), directeur de l'École d'instruction supérieure arabe, à Constantine.

MM. Chaillet, adjoint au payeur d'Alger.
Charancey (De).
Charmoy, ancien professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.
Cherbonneau, professeur d'arabe à la chaire de Constantine.
Chinaci Efendi, employé supérieur du Gouvernement ottoman.
Clément-Mullet (Jean-Jacques), membre de la Société géologique de France.
Clermont-Tonnerre (Le marquis de), colonel d'état-major, à Amiens.
Cohn (Albert), docteur en philosophie, à Presbourg.
Combarel, professeur d'arabe, à Oran.
Cureton (William), chanoine de Westminster.

Daninos, interprète au tribunal civil d'Alger.
Defrémery (Charles), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Delaporte (Philippe), second drogman de la Porte à Constantinople.
Delessert (François), membre de l'Institut, président de la caisse d'épargne.
Delitzch, professeur, à Leipzig.
Delsol (J. J. Lafargue de), à Verteillac (Dordogne).
Derenbourg (Joseph).
Desmaisons, conseiller d'état à Saint-Pétersbourg.

MM. Desvergers (Adolphe-Noël), correspondant de l'Institut.

Dieterici (Ant.), professeur à Berlin.

Ditandy (Auguste).

Dittel, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Drach (P. L. B.), ancien bibliothécaire de la Propagande.

Dubeux (J. L.), professeur de turc à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Duchatellier, à Versailles.

Duclerc (Charles).

Dugat (Gustave), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Dulaurier (Édouard), professeur de malay et de javanais à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Dumas (Louis).

Dzialynska (Mlle la comtesse Edwig), à Posen.

Eastwick, professeur au collége de Hailesbury.

Eckstein (Le baron d'), à Paris.

Eichthal (Gustave d'), secrétaire de la Société ethnologique.

Emin (Jean-Baptiste), professeur à l'Institut Lazareff, à Moscou.

Enis Efendi, membre de l'Académie, à Constantinople.

Escayrac de Lauture (Le comte d'), membre de la Société de géographie.

MM. Espina, agent consulaire à Sfax.

Faye, membre de l'Institut, recteur de l'Académie de Nancy.

Feer (Léon).

Finlay (Édouard), à la Havane.

Finn, consul d'Angleterre à Jérusalem.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Flottes, professeur de philosophie, à Montpellier.

Flügel, professeur, à Dresde.

Foucaux (Ph. Édouard), professeur de tibétain à l'École spéciale des langues orientales.

Frankel (Le docteur), directeur du séminaire, à Breslau.

Freund (Siegfried), docteur en philosophie, à Breslau.

Fruhstuck de la Fruston (Michel).

Fürst (Le docteur Jules), professeur, à Leipzig.

Gabelentz (H. Conon de la), conseiller d'état à Altenbourg.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur d'hindoustani à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Gayangos, professeur d'arabe, à Madrid.

Gerson-Lévy, membre de l'Académie impériale, à Metz.

Geisler (Charles).

Gervy (L'abbé), à Saulzet.

MM. Gildemeister, docteur en philosophie, à Marburg.

Gobineau (Le comte Arthur de), premier secrétaire de la légation française en Perse.

Goldenthal, docteur en philosophie, à Vienne.

Goldstücker, docteur en philosophie, à Londres.

Gollmann (Le Dr Wilhelm), à Vienne.

Gorguos, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

Graf, professeur à l'École royale de Meissen.

Grangeret de Lagrange, l'un des conservateurs de la bibliothèque de l'Arsenal.

Guerrier de Dumast (Le baron), de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut.

Guillemin, recteur d'Académie, à Rennes.

Guys (Henry), ancien consul de France en Syrie.

Haight, à New-York.

Hase, membre de l'Institut, professeur de grec moderne à l'École spéciale des langues orientales vivantes, etc.

Hassler (Conrad-Thierry), professeur, à Ulm.

Hauvette Besnault, bibliothécaire à l'École normale.

Hayes (Fletcher), maître ès arts, d'Oxford.

Hermite, membre de l'Institut.

Hervey-Saint-Denys (Le baron Léon d'), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

MM. Hoffmann (J.), interprète pour le japonais au Ministère des affaires étrangères des Pays-Bas, à Leyde.

Hoffmann, conseiller ecclésiastique à Jéna.

Holmboë, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

Janin (André), professeur de langues sémitiques, à Genève.

Jebb (Rev. John), recteur à Peterstow, Ross (Hertfordshire).

Joly, ancien employé au Ministère de l'intérieur.

Jomard, membre de l'Institut, conservateur du département des cartes géographiques de la Bibliothèque impériale.

Jost (Simon), docteur en philosophie, professeur de langues étrangères.

Judas, secrétaire du conseil de santé des armées au ministère de la guerre.

Julien (Stanislas), membre de l'Institut, professeur de chinois et administrateur du Collége de France.

Kasem-Beg (Mirza A.), professeur de mongol à l'université de Saint-Pétersbourg, conseiller d'état actuel.

Kaulen (Fr.), recteur, à Putzchen.

Kazimirski de Biberstein, bibliothécaire de la Société asiatique.

MM. Kemal Efendi (Son Exc.), inspecteur général des écoles ottomanes, à Constantinople.
Kerr (Mme Alexandre).
Khalil el Kouri, à Beyrouth.
Krehl, docteur en philosophie, à Dresde.
Kremer (De), chancelier du consulat d'Autriche, à Alexandrie.
Kühlke (J.), à Passy.

Laferté-Senecterre (Le marquis de), à Tours.
Lajard (F.), membre de l'Institut.
Lancereau (Édouard), licencié ès lettres.
Landresse, bibliothécaire de l'Institut.
Langlois (Victor), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Laroche (Le marquis de), à Saint-Amand-Mont-Rond.
Latouche (Emmanuel), secrétaire adjoint de l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Lazareff (S. E. le comte Christophe de), conseiller d'état actuel, chambellan de S. M. l'empereur de Russie.
Lazareff (S. E. le comte Jean de, chambellan de S. M. l'Empereur de Russie.
Lebidart (Antoine de), à l'Académie orientale de Vienne.
Lecomte (L'abbé), à Vitteaux.
Lefèvre (André), licencié ès lettres, à Paris.
Lenormant (Charles), membre de l'Institut,

conservateur du cabinet des antiques de la Bibliothèque impériale, etc.

MM. Lequeux, chancelier-drogman au consulat de Jérusalem.

Letteris, directeur de l'Imprimerie impériale orientale, à Prague.

Levander (H. C.), de l'université d'Oxford.

Loewe (Louis), docteur en philosophie, à Londres.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, conservateur des antiquités au Louvre.

Luminet, interprète de première classe, à Mostaganem.

Luynes (Le duc de), membre de l'Institut.

Lynch (Blosse), capitaine de vaisseau au service de la compagnie des Indes, à Bombay.

Mac Douall, professeur, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'université, à Versailles.

Madinier (Paul).

Mahmoud Efendi, astronome égyptien.

Mallouf (Nassif), professeur de langues orientales au Collége de la Propagande, à Smyrne.

Martin (L'abbé), curé de Saint-Jacques, à la Nouvelle-Orléans.

Martin, interprète principal, à Constantine.

Maury (A.), sous-bibliothécaire de l'Institut.

Mazoiller (Joseph), vice-consul de France à Tarsous.

MM. Meckel, docteur en théologie, à Cologne.

Medawar (Michel), secrétaire interprète du consulat général de France, à Beyrouth.

Meritens (Eugène-Herman de), élève consul.

Merlin (R.), sous-bibliothécaire au ministère d'État.

Méthivier (Joseph), chanoine d'Orléans, doyen de Bellegarde.

Metz-Noblat (Alexandre de), membre de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Milliès, docteur et professeur de théologie, à Amsterdam.

Milon, sénateur, à Nice.

Miniscalchi-Erizzo, chambellan de S. M. l'empereur d'Autriche.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rédacteur du *Journal asiatique*.

Mohn (Christian), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Mondain, capitaine du génie, à Belgrade.

Monrad (D. G.), à Copenhague.

Morley, trésorier du comité pour la publication des textes orientaux, à Londres.

Mostafa ben Sadet (Thaleb), à Constantine, Algérie.

Mourier, attaché au cabinet du Ministre de l'Instruction publique.

Müller (Joseph), secrétaire de l'Académie de Munich.

MM. Muller (Maximilien), docteur en philosophie, à Oxford.

Munk (S.), ancien employé aux manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale.

Munzinger, de Soleure.

Nève, professeur à l'Université de Louvain.

Obeilly (D'), professeur, à Castres.

Ocampo (Melchior).

Oppert, docteur en philosophie.

Overbeck (Le docteur), professeur, à Bonn.

Pasquier (Le duc), membre de l'Académie française.

Pavet de Courteille (Abel), chargé du cours de turc au Collége de France.

Pavie (Théodore), chargé du cours de sanscrit au Collége de France.

Perétié, chancelier du consulat général de Beyrouth.

Perron (Le docteur), directeur du Collége impérial arabe-français, à Alger.

Pertazzi, attaché à l'internonciature, à Constantinople.

Pertsch (W.), docteur, à Cobourg.

Piquerè, professeur à l'Académie orientale, à Vienne.

Place, consul de France, à Jassy.

Platt (William), à Londres.

MM. Portal, maître des requêtes.
Portalis (Le comte), membre de l'Institut.
Poujade, consul de France, à Jassy.
Pratt (G. W.), à New-York.
Preston (Th.), Trinity-College, à Cambridge.
Pynappel, docteur et lecteur à l'Académie de Delft.

Rauzan (Le duc de).
Regnault (Le baron), chef d'escadron d'état-major, à la 1re division militaire.
Regnier (Adolphe), membre de l'Institut.
Reinaud, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École spéciale des langues orientales, etc.
Renan (Ernest), membre de l'Institut, docteur ès lettres, attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque impériale.
Renouard (Le rév. Cecil.), à Swanscombe.
Reuss, docteur en théologie, à Strasbourg.
Ricketts (Mordaunt), à Londres.
Rieu (Charles), employé au British Museum.
Ritter (Charles), professeur, à Berlin.
Rodet, attaché à la Manufacture des tabacs de Paris.
Rondot, délégué du commerce en Chine.
Rosin (De), chef d'institution à Nyons, canton de Vaud.
Rosny (L. Léon de), bibliothécaire adjoint de la Société asiatique.

MM. Rost (Reinhold), au Collége Saint-Augustin, à Cantorbéry.

Rothschild (Le baron Gustave de), à Paris.

Rougé (Le vicomte Emmanuel de), membre de l'Institut, conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre.

Rousseau (Adolphe), premier interprète du consulat général de France, à Tunis.

Rousseau (Antoine), interprète principal de l'armée d'Afrique.

Rouzé (Édouard de), capitaine, attaché à la direction des affaires arabes à Alger.

Royer, à Versailles.

Salles (Le comte Eusèbe de), professeur d'arabe à l'École des langues orientales succursale de Marseille.

Sanguinetti (le docteur B. R.).

Saulcy (F. de), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'artillerie.

Sawelieff (Paul), attaché au cabinet impérial, à Saint-Pétersbourg.

Schack (le baron de).

Schefer (Charles), interprète de l'Empereur aux affaires étrangères.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), drogman de l'ambassade d'Autriche, à Constantinople.

Schwarzlose, docteur en philosophie, à Berlin.

Scott (Le docteur W. H.), à Londres.

MM. Sédillot (L. Am.), professeur d'histoire au collége Saint-Louis, secrétaire de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Seligmann (Le Dr Romeo), professeur, à Vienne.

Seroka, chef de bureau arabe, à Biskara.

Slane (Mac Guckin de), premier interprète du Gouvernement, à Alger.

Soleyman al Harayry, secrétaire arabe du consul général, à Tunis.

Soret (Frédéric), orientaliste, à Genève.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle.

Stecher (Jean), professeur à l'Université de Gand.

Steiner (Louis), à Genève.

Sumner (Georges), à Boston.

Sutherland (H. C.), à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

Tchihatcheff (Le prince de), à Nice.

Theroulde.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes.

Thomson (Cockburn), membre de la Société des antiquaires de Normandie.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France.

Tolstoï (Le colonel Jacques).

Tornberg, professeur à l'Université de Lund.

MM. Torrecilla (L'abbé de).

Troyer (Le major), membre de la Société asiatique de Calcutta.

Trübner (Nicolas), membre de la Société ethnologique américaine.

Umbreit, docteur et conseiller ecclésiastique, à Heidelberg.

Van der Maelen, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

Vandrival (L'abbé), professeur au séminaire d'Arras.

Vignard, gérant du consulat de France, à Zanzibar.

Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française.

Vincent, orientaliste.

Vlangali (Le prince).

Vogué (Le comte Melchior de).

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Wessely, docteur en philosophie, à Prague.

Wetztein, docteur en philosophie, à Leipzig.

Wilhelm de Würtemberg (Le comte), à Stuttgard.

Woepcke, docteur en philosophie.

Worms, docteur en médecine, à l'École de Saint-Cyr.

MM. Worms de Romilly.

Wustenfeld, professeur à Göttingen.

Zinguerlé (Le Père Pius), bénédictin à Meran, Tyrol.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Macbride (Le docteur), professeur, à Oxford.

Wilson (H. H.), professeur de langue sanscrite, à Oxford.

Peyron (Amédée), professeur de langues orientales à Turin, associé étranger de l'Institut.

Freytag, professeur de langues orientales à l'Université de Bonn.

Kosegarten (Jean-Godefroi-Louis), professeur à l'Université de Greifswalde.

Bopp (F.), membre de l'Académie de Berlin.

Wyndham Knatchbull, à Oxford.

Shakespear, professeur d'hindoustani, à Londres.

Lipovzoff, interprète pour les langues tartares, à Saint-Pétersbourg.

Briggs (Le général).

Grant-Duff, ancien résident à la cour de Satara.

MM. Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Radhacant Deb (Radja), à Calcutta.

Kali-Krichna Bahadour (Radja), à Calcutta.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Court (Le général), à Lahore.

Ventura (Le général), à Lahore.

Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

Rawlinson (H. C.), consul général d'Angleterre, à Bagdad.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Kasan.

Flügel, professeur, à Dresde.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), à Boston, États-Unis.

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, année 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 9 fr.

Le même journal, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 126 fr.

Quatrième série, années 1843-1852, 20 vol. in-8°; 180 fr.

Cinquième série, années 1853-1856, 8 vol. in-8°; 100 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°; 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel-Rémusat, *Paris*, 1825, in-8°. = Supplément à la Grammaire japonaise, ou remarques additionnelles sur quelques points du système grammatical des Japonais, tirées de la grammaire composée en espagnol par le P. Oyanguren et traduites par C. Landresse; précédées d'une notice comparative des grammaires japonaises des PP. Rodriguez et Oyanguren, par M. le baron Guillaume de Humboldt. *Paris*, 1826. In-8; 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, avec 6 planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°; 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, sinice edidit, et latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 2 vol. in-8; 24 fr.

Yadjnadattabhadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy; et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches; 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°; 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°; 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche; 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°; 9 fr.

La traduction *seule*, sans texte, 6 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8; 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°; 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOUL'FÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4°; 45 fr.

RADJATARANGINI, OU HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8; 36 fr.

Le troisième volume *seul*: 6 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre. *Paris*, Imprimerie impériale, 1855. In-8; 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

IBN BATOUTAH, texte et traduction par C. Defrémery et le docteur B. R. Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale. In-8°. Vol. I, II et III; 22 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront directement au bureau de la Société, quai Malaquais, n° 3, ont droit à une remise de 33 p. 0/0 sur les prix ci-dessus.

OUVRAGES ENCOURAGÉS

DONT IL RESTE DES EXEMPLAIRES.

TARAFÆ MOALLACA, cum Zuzenii scholiis; edid. J. Vullers. 1 vol. in-4°; 4 fr. pour les membres de la Société.

LOIS DE MANOU, publiées en sanscrit, avec une traduction

française et des notes, par M. Auguste Loiseleur-Deslonchamps. 2 vol. in-8°; 21 fr. pour les membres de la Société.

VENDIDAD-SADÉ, l'un des livres de Zoroastre, publié d'après le manuscrit zend de la Bibliothèque impériale, par M. E. Burnouf, en 10 livraisons in-fol.; 100 fr. pour les membres de la Société.

Y-KING, ex latina interpretatione P. Regis, edidit J. Mohl. 2 vol. in-8°; 14 fr. pour les membres de la Société.

CONTES ARABES DU CHEYKH EL-MOHDY, traduits par J. J. Marcel. 3 vol. in-8°, avec vignettes; 12 fr.

MÉMOIRES RELATIFS À LA GÉORGIE, par M. Brosset. 1 vol. in-8°, lithographié; 8 fr.

DICTIONNAIRE FRANÇAIS-TAMOUL ET TAMOUL-FRANÇAIS, par M. A. Blin. 1 vol. oblong; 6 fr.

VOCABULAIRE FRANÇAIS-ARABE, par J. J. Marcel. 1 vol. in-8°.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOUT-SEPTEMBRE 1857.

ÉTUDES

SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRES VII, VIII ET IX.

Ces trois chapitres, qui sont les trois premiers de la seconde lecture, traitent de la *plati,* c'est-à-dire de l'allongement des voyelles. Comme ils ne renferment guère que des listes de mots ou d'alliances de mots dans lesquels des voyelles, soit finales, soit intérieures, sont sujettes à allongement, j'ai pensé qu'au lieu de les traduire vers pour vers, comme j'ai fait pour les chapitres précédents, et comme je ferai pour les suivants, il valait mieux, pour la commodité des recherches, ranger les mots et les formes qui font l'objet des *sûtras* par listes alphabétiques. En dehors de ces mots et de ces formes, cette première moitié de la seconde lecture ne nous offre qu'une seule règle importante : celle qui concerne l'allongement par position métrique. J'en ai donné la traduction à la suite du texte sanscrit. Les autres *sûtras* se trouvent aussi traduits réellement dans les listes mêmes, où j'ai eu soin d'indiquer exactement, avec des renvois, toutes les restrictions, toutes les conditions prescrites pour l'allongement. J'ai seulement substitué un ordre méthodique aux accumulations confuses du *Prâtiçâkhya.* Aucun passage ne m'a laissé de doute, sans quoi j'aurais appelé l'attention, soit

dans des notes, soit dans cette introduction, sur les difficultés que je n'aurais pu résoudre.

La disposition que j'ai adoptée aura un autre avantage : elle empêchera cette partie de mon travail de faire double emploi avec l'excellente édition et le savant commentaire de M. Max Müller, qui, sans aucun doute, seront continués prochainement, et où je pense que ses *sûtras* seront traduits littéralement et dans leur ordre. Pour les autres parties de cette grammaire védique, M. Max Müller et, avec lui, d'autres indianistes ont bien voulu reconnaître qu'il n'était pas inutile, vu la nouveauté et à certains égards la difficulté de l'ouvrage, qu'il en parût à la fois deux éditions entièrement indépendantes l'une de l'autre et accompagnées toutes deux d'une traduction et d'un commentaire. Cette considération, fondée sur la comparaison de notre double travail, diminue le regret bien naturel, que j'éprouvais d'abord, d'être entré, sans le savoir, dans une même voie qu'un maître aussi habile et aussi exercé.

CHAPITRE VII. (Lecture II, chap. I.)

Pluti ou allongement des voyelles. — Règle générale relative à *makshu*. — Mots dont la finale est sujette à allongement, soit partout, soit en tête d'un *pâda* généralement, soit devant tel ou tel mot.

दीर्घं ह्रस्वो व्यंजने ऽन्यस्त्वकारायथादिष्टं सामवशः स
[संधिः ।
सैव प्लुतिर्या स्वरेषूपदिष्टा योनिभोगादिषु चोदयादेः ॥ १ ॥
मक्षित्युकारः प्लवते सर्वत्राप्यपदांतभाक् ।
सुता याहीत्यतो ऽन्येषु पेदुश्चेति विग्रहे ॥ २ ॥
अनाकारोपधश्चांत्यो येत्युत्तरपदस्य यः ।

उदात्तोदर्द्धक्षरस्य नास्येति व्यंजनोपधः ॥ ३ ॥

निवूय पिष्टतमयाभिपद्य प्रास्य संगत्यानुदृश्याभिवृत्य ।
आरभ्य संमील्य मक्षुंगमाभिरभिक्लम्य यत्र निषद्य वीति
[च ॥ ४ ॥

नहि ज्ञ्यभि वीर्येण कृधीति कृणुष्वेति च ।
एतान्येकाक्षरे पठ क्षेप्रीभाव्ये पराणि च ॥ ५ ॥

युष्व मंदस्व विद्येति हीति विद्धि पिब त्विति ।
जुहोत यज धासथ शिशीत भरेति स्विति ॥ ६ ॥

सु नु हीत्येतेषु परेष्वधेति तृपर्तेन मुंचतायेति वीति ।
सु न्वित्यनर्यपस्योरुकारः पठ तयोरुत्तरे योज वेति ॥ ७ ॥

मृळयद्भ्यां वसुवित्तमं यत्सोमं जातवेदसं ।
भरतेत्येतेष्वपाठांतो ऽ येति करणादिषु ॥ ८ ॥

करणं च चित्कारते वृणीमहे भवतं कृणोतु भवत स्वस्तये ।
पुर्विति चित्पुरुहूतो नृषूतः सहस्राणि पुरुभुजा धियायते
[॥ ९ ॥

वहेति त्वं दुहितर्द्दिव्यमुत्तरं युम्नं रुद्रं नव्यमेतेषु वर्धय ।
चिन्महित्वं गीर्गृणानः स ते परं न्वित्यंत्ये चेन्मर्तशब्दा-
[द्रिवः परे ॥ १० ॥

तूतुजानो मतिभिर्भोजनानि नो दद्धि स्तोमं भूरि योनिं
[त्वमेषु ।

भेरत्येतन्न नु चिद्यो भवेति स्तोतृभ्यो द्युम्नी शत मे परेषु
[॥ ११ ॥

शोचा यविष्ठ्येवा यथा कर्ता यत्साद्या सप्न।
अर्चा मरुद्भ्यस्तिष्ठा नः सना स्वः पाय्या नव्यः ॥ १२ ॥

बोधा स्तोत्रे चक्षमा ब्रह्मवाहः शंसा गोषूच्छा दुहितर्वद्या
[तना।

अजा नष्टं जंभया ता अधा महो गंता मा युक्ष्वा हि सृजा
[वनस्पते ॥ १३ ॥

अग्ने रक्षा णस्तिष्ठा हिरण्ययं सोता वेरण्यं शोचा मरुद्वधः।
शिक्षा स्तोतृभ्यो भूमा त्रिबंधुरः पिबा मधूनां सोता परीति
[च ॥ १४ ॥

सक्ष्व मिमिक्ष्व दधिध्व वसिष्व श्रोत सुनोत हिनोत पुनात।
विप्र जगृभ्म रभ्म ववन्म क्षाम सुपप्रनि मंथत मत्स्व
[॥ १५ ॥

सर ह रण जिन्व धारयार्ष क्षर यज यच्छ दशस्य सोध सेध।
तप रुज मृळ वर्ध यावयात्र अवय नमस्य विद्वाष्ट कृध्व
[जोष ॥ १३ ॥

शृणुधि शृणुत यंत यद्धत स्तव सिम गृह्णत कुत्र मोषथ।
दिधृत पचत वृश्च विध्यताध मद्यात्त यद्दीत पाथन
[॥ १७ ॥

उपागत्याखलीकृत्य वज्राजाविष्टनोरुष्य ।
इषुर्तेऽिष्ठ मर्मृज्म बिभयेयर्त तच्छृतं ॥ १८ ॥
सार्द्धमयाद्दिभिः प्लुतैः पादादौ व्यंजनोदयं ।
न्वेववर्ज न संयोगे शेषे चापठिते सति ॥ १९ ॥
वर्ध शुभ्रे रुज यः सेध राजन्वह हव्यानि यदि मे ऽ ध
[यामनि ।
विव्म दातारमध धारयाध यदध ते विश्वं पुरु वार्च गाय
[॥ २० ॥
वह वायो पिब मध्वः पुरु विद्वान्पुरु विश्वान्यध वायुं
[पुरु शस्त ।
यदि मृत्योरध जिह्वा पुरु विश्वा पिब शुद्धं पिब राये वह
[कुत्सं ॥ २१ ॥
भरद्वाजे ऽ र्च देवाय यदि वा पुरु दाशुषे ।
वह शुक्लायाध बद्धध यत्पुरु होति न ॥ २२ ॥
कृधीति परेषु सहस्रसां धियं जरित्रे न इति तत्रेति चांत्ये ।
सहस्येन सुश्रवसं पवस्व द्वे नो अधीत्येषु परेषु तेन ॥ २३ ॥
देवं वेनं केतमित्युत्तरेषु दधातेति श्रुधि वंस्वेति नः परे ।
वेदेति विश्वस्य भूमं म उत्तरं श्रुनःशेपे च प्लवते यकारे
[॥ २४ ॥
ब्रह्मेति नो द्वे च गिरः कृणोति ते कृणोत तूतोदिति
[चोत्तरेषु ।

अभीति नो नु नर्वति सतो नरं द्वा सत्स्वित्याग्ने ऽर्ष पोर
[तु मुख्ये ॥ २५ ॥

चक्रुर्वहेते हशस्यन्समुद्रो रथेन नः सप्तऋषीन्मंहति ।
ते वो भयंते नियुद्भिः क्षपीटं रथस्य सोमस्य मती रणंति
[॥ २६ ॥

समुद्रं द्वे स्वर्णा नवग्वशब्दो हशम्वं हंसिष्ठ वसूनि नो वसु ।
वृत्रं निर्द्वे नु यतिभ्यः सहंतः पृथिव्यां निर्हंसि समत्सु
[पावक ॥ २७ ॥

यत्रेति चक्रुराहिषु नरः सुपर्णा इति च ।
समुद्राहिषु येनेति तत्रेति मे सहो रथं ॥ २८ ॥

अवेति नो नु कल्पेषु नूनं वाजेषु पृत्सुषु ।
आग्ने चेद्वाजयुं पार्ये कमग्ने मघवन्परे ॥ २९ ॥

रास्वा पितः शतेना नो वर्धस्वा सु अधी हवं ।
मंहस्वा सु बहस्वा सु वनेमा ते नहो नु वः ॥ ३० ॥

पाथा दिवो धाता रयिं सृजता गयसाधनं ।
रास्वा चोरू न शग्धी नः सृजता मधुमत्तमं ॥ ३१ ॥

जहो चिकित्वो वेत्था हि रक्षथा न हृता मखं ।
युयोता शरं स्वेना हि वनेमा रमिा वयं ॥ ३२ ॥

प्रप्रा वो अस्मे धामा हृ सना ज्योतिरणा वृधि ।
ऋध्यामा ते वामहेवे जुहोता मधुमत्तमं ॥ ३३ ॥

यद्ध्वा महे धिषा शवो जनिष्वा देववीतये ।
अधा त्वं ह्यद्याया श्वःश्वः सचस्वा नः स्वस्तये ॥ ३४ ॥

CHAPITRE VIII. (Lecture II, chap. II.)

Pluti ou allongement des voyelles (suite). — Mots dont la finale s'allonge dans l'intérieur d'un *pâda*. — Règle de position métrique. Exceptions. — Allongements à la fin d'un *pâda*.

अतः पादं विग्रह एषपृक्त उकारो व्रजस्य सु धा नमोभिः ।
शुचिं पवित्रं तु महीर्नु चाप्तुतं सुतस्येति यद्युद्ययोदया न
[॥ १ ॥
सोमसुतिं चर्किराम स्तवाम स्तवाना गृभाय स्थं श्रुधीति ।
ते अस्ति ते महिमनः प्र वोचत प्र वोचं नः सुमना द्वैप-
[द्वाश्च ॥ २ ॥
महे दधिध्वं तिर मुंच नो मृधश्चर नमध्वं नम ते नयंत ।
स्वित्येतेष्वेकाक्षरयोः पराणि चेदुपेंद्राग्ने ऽत्राध्वरमायुरेत्वि-
[ति ॥ ३ ॥
सदेत्येतद्योनिषु पीतये परं धन्वेत्येतत्सोम राट् पूयमानः ।
यदीति क्षथो मनसः कवीनां सबंधवो गोः सरमेति तेषु
[॥ ४ ॥
चेरति पुष्टिं सोम चर्षणिप्रा जनिमेति हंति सं जातवेदाः ।
रंधयेति येषु कं शासदुत्तरं न नःकोर स्वित्युप सातये
[परे ॥ ५ ॥

मह्यात्र जय काव्येन गूर्धय भरेति स्वरिति प्रत्यये षट्।
मद पर्ष पिपृत धन्व यद्धत रुहेमेति स्वस्तय उत्तराणि
[॥ ६ ॥
दधिम मद्धत तन्वि सिंचत स्तव वद्धतानज रक्षतोक्षत।
पिपृत पृणत पृद्धत प्रुष स्थ घ हिनवाय जुहोत पश्यत
[॥ ७ ॥
चक्रमाकुत्र भूम स्म शिशीत स्तोत पप्रत।
यद्योदयानि सर्वाणि त्विति चैकाक्षरोपधं ॥ ८ ॥
कदा हरिवो वरुणस्य चक्रतुः सूर्यस्य निष्ट्या इव भूम
[तेषु न।
वस्त्राणि हि बाबधे यज्ञियानां ते दंसो द्वे नः सव शक्र
[तेषु तु ॥ ९ ॥
चक्रमेति द्वेपदे भूरि दुष्कृतं वर्धतां विप्रवचसो जिद्धयेति।
काण्वायना निष्कृतीरितयोः स्थ जाताः सुग्धा हवनश्रु-
[तश्च ॥ १० ॥
स वा परं चेति न कौत्सवेमदं स्म राशिमित्याढिषु न प्रति
[ष्म च।
स्म ते परेषु व्रजनं वनस्पते शुभे परुष्ण्यां स्म पुरा वृषा-
[कपौ ॥ ११ ॥
राशिं वाजेष मु सत्र पूषणं तं तंहद्धायि मा दुर्हणायतः।

यस्मै यद्वृत्रहत्येषु मावते वातो यं यस्य मद्गुर्भीयसे ॥ १२ ॥
पृछा विपश्चितमवा पुरंध्या घा त्वद्रिग्वीरान्वनुयामा
[त्वोताः
जनया दैव्यं भुजेमा तनुभिर्हा वस्तो वासया मन्मना च
[॥ १३ ॥
वेठा वसुधितिं रोमा पृथिव्या वोचा सुतेषु धावता सुहस्त्यः।
मुंचा सुषुवुषः स्वाग्मा पितूनामिहा वृणीष्व बोधया
[पुरंधिं ॥ १४ ॥
अवथा स कणुथा सुप्रतीकं तिरा शचीभिः कणुता
[सुरत्नान्।
ग्मंता नहुषो ऽनयता वियंतः स्मा च्यावयन्नीरया वृष्टिमंतं
[॥ १५ ॥
असृजता मातरं सू रथं हुवे नयता बद्धं स्वापया मिथूदृशा।
इता जयतागता सर्वतातय ईरयथा मरुतो नेषथा सुगं
[॥ १६ ॥
अन्यत्रा चित्पिबता मुंजनेजनं घा स्या वोचेमा विदथे-
[ष्विता धियं।
इता नि यत्रा वि दृशस्यथा क्रिविं चा बोधाति द्रावया
[त्वं किरा वसु ॥ १७ ॥
हा पेठेव कर्तना शुष्टिं योधया च जग्रभा वाचं।

पायया च तर्पया कामं गातुया च मंहया गोभिः॥ १८॥
घा स्यालाहेना सुमतिं वोचा नु व्यथया मन्युं।
नेथा च चक्रा जरसं भवता मृळयंतश्च॥ १९॥
एवा चन भजा राये रसिमा ते भजा भूरि।
अधी न उभयत्रा ते भजा त्वं मृळया नश्च॥ २०॥
एकादशिद्वादशिनोर्लघावष्टममक्षरं।
उद्ये संहिताकाले नःकारे च गुरावपि॥ २१॥
दशमं चेतयोरेवं षष्ठं चाष्टाक्षरेऽक्षरं।
व्यूहेः संपत्समीक्ष्योने क्षेप्रवर्णैकभाविनां॥ २२॥
न वावृधंत वातस्यावद्यानि जिघांससि।
सासह्याम ववृत्याम दीहिह्यष्टममर्णुहि॥ २३॥
पुरुप्रजातस्याभि नः शृणुहि द्व्यक्षरोपधं।
दृर्यद्योत भवंत्विंद्र सहनायास्ति नाम चित्॥ २४॥
चमसाँ इवात्रि वसवान द्वादशिनः सृजास्य विमदस्य।
सुमखाय धास्य ददातु रत्न धिया दधातु दिधिषेय॥ २५॥
अंग सरस्वति पंच चरंति ग्राभिरिहेन्वसि रण्यसि धाव।
विद्धि षु णोऽभि षतः सुविताय त्वा समिधान दधीमहि
[देव॥ २६॥
जामिषु जासु चिकेत किरासि स्मस्युप पात्यसि सोम
[शतस्य।

आयुषि चेतति विष्टपि मास्व प्रोश्मसि मूर्धनि सत्म वरंत
[॥ २७ ॥
प्रद्दिवि वरुण तमसि तिरसि घृतमिव द्दिवि मम ह्नि नु विशः।
उषसि पृथिवि रजसि वह्नसि ह्नति पितरि वि विह्नि नि
[मधु ॥ २८ ॥
सहस्राणि ओमतेनासनाम छायामिवेषणयसि सस्तु पाह्नि।
गोपीथ्याय पवमानो वसंतान्साव्याय वोचेमह्नि मानुषस्य
[॥ २९ ॥
आव्य भूमेति पाद्दांतौ व्यंजनेषु अधी ह्वं।
सत्मा होता स्मा सनेमि धर्मा सं भूषता रथः ॥ ३० ॥

CHAPITRE IX. (Lecture II, chap. III.)

Pluti ou ALLONGEMENT DES VOYELLES (suite). — Allongement des voyelles finales des termes antécédents, dans les mots composés. — Allongements intérieurs, soit dans des mots simples, soit dans des parties de mots.

सर्वत्र पूर्वपद्दांताः प्लवंते वसुमघयोः परयो रवे तुवि।
विश्व विभ्व धन्व रथर्ति शत्रु द्युम्न यज्ञेति सह्नते प्र चाप्लुते
[॥ १ ॥
सह्नप्रवाद्दा उद्दयास्तमांताः पर्यभ्यपापीति वृतावृवर्णे।
अभीवर्तः सूयवसो रथीतमः पुरुतमोऽनंतरर्धर्च उत्तमः
[॥ २ ॥

कवर्टु धान्य मिथु चर्षणि स्तन पिबेति सर्वत्र यथोद्यं च।
त्विष्युक्थेत्येता उद्ये मकारे पर्युर्वक्षेत्यमकारेऽनुनासिके
[॥ ३ ॥

पित्र्य माह्निनाकृषि भंगुराश्च विश्वदेव्य भेषज तुग्र्य पस्त्य।
सुम्नर्तारातीत्युद्ये वकारे वैभ्वाद्यश्च पृशनाद्यस्तु ॥ ४ ॥

यकारेऽराति कवि सुक्रतु श्रुधि पितु सुम्न ख्यृताश्चेति चैते।
न त्वश्च सुम्नर्त वृषेति पद्या एकाक्षराद्या उद्ये यकारे॥५॥

पृशनाजिरर्जु मधु पुत्रि जनि क्रतु वल्गु वंधुर वृकांकु द्रुम।
वृजिनाध्वरीषु वृष मध्य सखि स्तभु दुहुनाघ यवि शत्रु
[वसु ॥ ६ ॥

वैभु क्रादुनि पुष्ट पर्वतालुति शुभ्र हृद्यामति सह वृष्ण्य
[शक्ति।

सप्रि स्वधिति कृशन वयुनर्ण घृणि हित धित विषु सुत-
[त्विय नीथ ॥ ७।

नर्तवाकेनाश्वित्सुम्नयंता वसुवसु प्रसहानोऽभिवावृत्ते।
परिवृत्तं नाभिवृत्याश्ववच्च पाद्यंते सर्वत्र परे मघस्य॥ ८॥

अश्वयूपायाश्वयुजोऽश्वयोगाः सह्वाहः सुम्नयंतर्तयंत।
सह्वसुं सह्वत्सर्तयुक्तिं सह्वीरं वयुनवच्चकार ॥ ९ ॥

सुम्नायुर्जुह्व ऋतायन्नृतायुमुयोद्वं दक्षिणावानृतायोः।
वृषारवाय सूमयं शतावन्नपीजुवापरीवृतोऽनपावृत् ॥१०॥

इंद्रावतः सोमावतीमवायती दीर्घाधियो ऽमित्रायुधो स्थो-
[तरः ।
अन्नावृधं विश्वापुषं वसूजुवं विश्वाभुवे यज्ञायते घृतावृधा
[११ ॥
सुम्नायन्निन्मित्रायुव ऋषीवो देवावान्विवः ।
एवावदस्य क्षेत्रासामृतावृ सदनासदे ॥ १२ ॥
पदेष्वंतरनिंग्येषु प्रुतिः पद्येषु चोत्तरा ।
वृषस्व वंध्र वृध्वांसं वाता वातुर्वनो वृतुः ॥ १३ ॥
वृते वृषाणा वृषाणो वृजे वंधि मृजुर्मृशुः ।
मृजे मृजीत वनैषां व मेति सदृशादिषु ॥ १४ ॥
सहेत्यादिः पूर्वपदोपधः सन्नेकाक्षरचर्षणिधन्ववर्जं ।
न तु पादस्याष्टिनोंऽतं गतस्य न द्वादशिनोऽनभिमातिपूर्वः ।
[। १५ ॥
अभिमाति नृ पृतनोपधस्तु सर्वत्र परे प्रवते यकारे ।
आवयादीनामुदयास्त्रिवर्णाः पदैकदेशा इति तान्प्रतीयात्
[॥ १६ ॥
आवय यावय च्यावय यामय रामय मामह वावस ।
द्रावय दादृह वावृध तातृष सासह रारप ॥ १७ ॥
आद्यक्षरं प्रुतं तेषामनन्वित्यस्य मध्यमं ।
द्विवर्ण प्रत्ययोंऽत्यस्य प्रवादाः षळितः परे ॥ १८ ॥

दूणाश उक्थशासश्चेकारांतश्च दाधृषिः ।
पादांतेऽ पद्यः साद्नमर्धर्चांते तु पूरुषः ॥ १९ ॥
दोषामस्मै राजतोऽ क्रन्वनस्पतीन्महीयमानां कति तुभ्य-
[मेभ्यः ।
उषासमित्युत्तरं सर्वदेश्यं पादस्य चैकादशिनो यदंते ॥ २० ॥
यवयुरमयः ससाहिषे ववृधंतो रमया गिरा रम्भ ।
यवयसि ततृषाणमोषति अवयंतोऽ दृदृहंत ते नृषद्ये ॥ २१ ॥
अवयत वाजसातौ नृषद्ये विभ्वासहं दूणाशा रोचनानि ।
न ततृषाणो यमयो ररप्शे पुरुषीणां यवयंत्विंदवश्च
[॥ २२ ॥
रक्ष यवय स्तेनं ससाहे यवया वधं ।
परमया द्रवयंत अवयन् रते च न ॥ २३ ॥
साह्वांसो वः सत्रासाहं साद्न्यं सत्यं तातान ।
नानाम अया: शुश्रूया रोषंतं गातूयंतीव ॥ २४ ॥
वावर्त येषां रोषतोऽ ढकारे सांत्यभि नृषाहमपूरुषघ्नः ।
सांति गुहा तन्वं रेरिषीष्ट जानि पूर्व्योऽ भीवृतेव अग्राय
[॥ २५ ॥
साह्वान्साहा जर्हृषंत प्रसाहं नक्तोषासा सूर्यमुषासमग्निं ।
परिरापः सूनृते जारयंती शुश्रूयातं यूयुविःसाद्ना ते ॥ २६ ॥
कारुसुषाहा घृतवांति साह्वानृज्रयेव सूयवसाद्वृषाय ।

उषासानक्ता पृथुजाघने च राध्येभी रीरिषत ग्लापयंति
[॥ २७ ॥
अध्वानयद्रीरिषत्प्रावणेभी स्थीयंतीवाद्मायः ससाहे ।
सासाह यूयुधिरिवाअथायः पूरुषघ्नं रीरिषः पूरुषादः ॥ २८ ॥
अपूरुषं जाह्रषाणेन रीषत ऋतायुभी स्थीनां साह्रिषीमहि ।
पवीतारः कियात्ये पूरुषत्वत ऋतावरीरिव ह्रव्यानि गामय
[॥ २९ ॥
वृषायस्व प्रसवीता ससाह्रिषे तातृपाणा तातृपिं साद्-
[नस्पृशः ।
साह्यामेयांति पश्वुमांति जागृधुः पवीतारं सूर्यमुषासमीमहे
[॥ ३० ॥

Les trois chapitres qui précèdent traitent du *sandhi* nommé *sâmavaça*, qui consiste dans l'allongement d'une brève devant une consonne. L'allongement, en général, se nomme *pluti*, mot générique qui embrasse, outre les modifications propres au *sâmavaça-sandhi*, les allongements nasalisés, tels qu'*evâm̃ agnim* (II, 32, *sûtra* 65), et l'allongement d'une voyelle initiale après une consonne, comme *yonim âraik* (II, 40, *sûtra* 74).

Les allongements du *sâmavaça* (voyez le sens étymologique du mot, au chap. I, 15, note du *sûtra* 60) peuvent affecter toutes les voyelles brèves, à l'exception du *ṛ*, c'est-à-dire *a*, *i*, *u*. C'est ce que nous ap-

prend le premier *çloka*, qui sert d'introduction à ces trois chapitres, et dont voici la traduction littérale : « Une [voyelle] brève, autre que *ṛi*, se change en longue devant une consonne, comme il va être dit. C'est le *sandhi* nommé *sâmavaça*. — Ce [*sandhi* se nomme aussi] *platiḥ* (allongement), ainsi que celui qui a été enseigné dans les [*sandhis* des] voyelles (chap. II, 32), et [le changement en longue] de l'initiale du second mot dans *yonim âraik*, etc. (ch. II, 40). »

La méthode du *Prâtiçâkhya* dans ces trois chapitres, comme presque partout ailleurs, est tout empirique. Il se contente généralement d'énumérer les faits, sans en chercher la raison, et le petit nombre de règles qu'il établit ne sont fondées, à fort peu d'exceptions près, que sur des rencontres et des combinaisons fortuites, ou sur des analogies toutes mécaniques qui ne s'expliquent, en général, que par la liberté que cet antique idiome laissait au poëte, en ce qui touche à la quantité.

Les diverses licences énumérées peuvent se diviser en trois sections :

1° Allongements des finales des mots placés en tête d'un *pâda* ;

2° Allongements des finales dans l'intérieur d'un *pâda* ;

3° Allongements dans l'intérieur d'un mot. Cette troisième section se subdivise en deux parties :

a. Allongement de la finale d'un *padya*, dans un composé ;

b. Allongement dans l'intérieur d'un mot simple ou d'un *padya*.

Le chapitre VII traite surtout des allongements de la première section; le chapitre VIII, de ceux de la seconde; le chapitre IX, de ceux de la troisième.

Je vais donner d'abord les règles et les analogies qu'établit çà et là le *Prâtiçâkhya;* puis, dans des listes alphabétiques, j'énumérerai les allongements signalés, en ayant soin, d'une part, d'indiquer le chapitre et le *çloka* où ils sont mentionnés, et, d'autre part, de renvoyer au passage du Véda cité par le scoliaste.

RÈGLES ET ANALOGIES.

Un certain nombre de mots allongent leur finale devant des monosyllabes affectés du *kshaiprasandhi*, c'est-à-dire ayant un *i* ou un *u* changé en semi-voyelle. (VII, 5-7.)

Certaines syllabes, dans l'intérieur des mots, s'allongent devant *v* (IX, 4, 7, 14); d'autres, devant *y* (IX, 5, 6, conf. 16); d'autres, devant *m* (IX, 3, 14); quelques-unes, devant des nasales, autres que *m* (IX, 3). Un petit nombre de mots exercent une influence constante sur la quantité de ceux qui les précèdent. Une centaine de mots allongent leur finale en tête d'un *pâda*, devant une consonne, mais non, à peu d'exception près, devant un groupe de consonnes (VII, 8-19).

Uvaṭa considère la défense d'allonger devant un groupe de consonnes comme une règle générale

(voy. la scolie du *çloka* 19 du chap. VII, et, dans la première liste alphabétique, le monosyllabe *gha*), qui s'étend à toute espèce de mots, quelque place qu'ils occupent dans le *pâda*, et ne souffre d'autres exceptions que celles qui sont mentionnées expressément dans le *Prâtiçâkhya*. Cette défense est naturelle; une brève devient grave devant un groupe de consonnes, et il n'est pas besoin de marquer l'allongement par l'orthographe.

Quelques mots sont sujets, dans certaines rencontres, à un allongement final, qu'ils ne subissent pas à la fin d'un *pâda* (VII, 8-10). D'autres, au contraire, le subissent à cette place (VIII, 30). — Comparez, pour les allongements à l'intérieur des mots, IX, 2, 8, 19, 20.

Les finales s'allongent devant une syllabe légère (voy. I, 4, *sûtras* 20 et 21), quand elles forment la 8e ou la 10e syllabe, dans un *pâda* de 11 ou de 12 syllabes; ou la 6e, dans un *pâda* de 8 (VIII, 21, 22).

Exemples : 1° 8e syllabe, dans un *pâda de* 11 : ताहीन्द्रा शत्रुं न किला विवित्से, dans le *pada* किल (*Rig-Véda*, I, XXXII, 4);

2° 8e syllabe, dans un *pâda* de 12 : अग्ने साध्ये मा रिषामा वयं तव, dans le *pada* रिषाम (I, XCIV, 1);

3° 10e syllabe, dans un *pâda* de 11 : अहा विश्वा सुमना दीदिहीनः, dans le *pada* दीदिहि (III, LIV, 22);

4° 10e syllabe, dans un *pâda* de 12 : अव रुद्रा अशसो हंतना वधः, dans le *pada* हंतन (II, XXXIV, 9);

5° 6e syllabe, dans un *pâda* de 8 : वाजयंतमवा रथं, dans le *pada* अव (V, XXXV, 7).

Contre-exemples montrant que l'allongement n'a pas lieu : 1° dans les *pâdas* d'autre mesure : भद्रं नो अपि वातय मनः (X, XX, 1);

2° Devant une syllabe naturellement grave : वृषा समत्सु दासस्य नाम चित् (V, XXXIII, 4) : pour la finale de *nâma*, voyez les exceptions que nous donnons plus loin;

3° Devant une syllabe allongée dans le *saṁhitâ-pâṭha* : आदित्यासस्ते अक्रा न वावृधुः, dans le *pada* ववृधुः (X, LXXVII, 2).

Naḥ, même quand il devient grave, n'empêche jamais l'allongement (VIII, 20) : युभिर्हितो जरिमा सू नो अस्तु, dans le *pada* सु। नः। (X, LIX, 3).

A l'occasion de cet allongement, déterminé par la place de la syllabe dans le *pâda*, le *Prâtiçâkhya* fait une remarque générale fort intéressante pour la métrique du Véda (VIII, 22) : *vyûhaiḥ sampat samîkshyone kshaipravarṇaikabhâvinâm*. Uvaṭa explique ainsi ce sûtra : *âne pâde kshaipravarṇânâṁ ca sandhînâm ekîbhâvinâṁ ca vyûhaiḥ pâdasya sampat samîkshitavyâ*. « Dans un *pâda* inférieur [au nombre voulu de syllabes], il faut pourvoir au complément du *pâda* (c'est-à-dire, parfaire le nombre des syllabes) au moyen des dissolutions des *kshaiprasandhis* et des *contractions* (c'est-à-dire, en ramenant à leur état primitif les voyelles changées en semi-voyelles, et en rempla-

çant par deux voyelles les longues qui sont le résultat d'une contraction). Cette règle est éclaircie par des exemples : *udvatsvasmâ akriṇotanâ triṇaṁ*, pour *udvatsu asmai akriṇotana triṇaṁ* (*Rig-Véda*, I, CLXI, 11). Pour parfaire le nombre de syllabes de ce *pâda*, qui n'en a que 11, au lieu de 12, il faut dissoudre le *kshaiprasandhi* et ramener *udvatsvasmâ* à *udvatsu-asmâ*. Par suite de cette dissolution, la finale de *akriṇotana* se trouve être la 10e, et s'allonge, conformément à la règle. — Pour compléter le *pâda* suivant, qui, au lieu de 8 syllabes, n'en a que 7 : *pretâ jayatâ naraḥ*, pour *pra ita jayata naraḥ* (X, CIII, 13), il faut dissoudre la contraction et ramener *pretâ* à *pra-itâ*, et, de cette façon, la finale de *jayata* se trouve être la 6e syllabe et s'allonge régulièrement. — Quelquefois même, ajoute Uvaṭa, il faut faire une dissolution de lettre dans un *pâda* trop court, où il n'y a ni contraction, ni voyelle changée par le *sandhi* en semi-voyelle, et c'est, dit-il, ce que le *sûtra* indique par l'addition de *varṇa*. Ainsi, dans *gor na parva vi radâ* (pour *rada*) *tiraççá* (I, LXI, 11), il y a 10 syllabes au lieu de 11 : pour justifier l'allongement de *radâ*, il faut couper une syllabe en deux (sans doute la seconde de *parva*), de manière que *dâ* occupe la huitième place dans le *pâda*.

Les mots suivants font exception à la règle de position métrique, et n'allongent pas leur finale quand elle forme la 8e ou la 10e syllabe dans un *pâda* de 11 ou de 12 syllabes, ou la 6e dans un *pâda* de 8

Añga, VIII, 26 (*Rig-Véda*, VI, LXXII, 5[1]).
Abhi, devant : { *Naḥ*, VIII, 24 (X, CXLIX, 4; cf. IX, CI, 3).
{ *Sataḥ*, VIII, 26 (VIII, XXIII, 26; cf. IX, CI, 3).
Avadyâni, VIII, 23 (VI, LXVI, 4).
Avri, VIII, 25.
Asanâma, VIII, 29 (VIII, XXV, 22).
Asi, VIII, 27 (V, IX, 4).
Asti, VIII, 24 (I, XXXVI, 12).
Asya, VIII, 25 (X, CXXXII, 3).
Âyushi, VIII, 27 (IV, IV, 7).
Indra, VIII, 24.
Invasi, VIII, 26 (VIII, XIII, 33).
Ishaṇyasi, VIII, 29 (X, XCIX, 1).
U, suivi de *vasantân*, VIII, 29 (X, CLXI, 4).
Uta, VIII, 24 (II, XXVII, 14).
Upa, VIII, 27 (VII, XCIII, 6).
Uçmasi, VIII, 27 (I, CLIV, 6).
Ushasi, VIII, 28 (VII, III, 5).
Ûrṇuhi, VIII, 23 (IX, XCI, 4).
Kirâsi, VIII, 27 (*Vâl.* I, 4).
Kriṇuhi, précédé d'un dissyllabe, VIII, 24 (*vayaḥ kriṇuhi*, VI, XLIV, 9; cf. *vrishṇyâni kriṇuhî*, VI, XXV, 3).
Go-pîthyâya, VIII, 29 (X, XCV, 11).
Gnâbhiḥ, suivi de *iha*, VIII, 26 (VII, XXXV, 6).
Ghritam-iva, VIII, 28 (IV, LVII, 2).
Camasâṯ-iva, VIII, 25 (X, XXV, 4).
Caranti, VIII, 26.
Ciketa, VIII, 27 (IX, CII, 4).
Cetati, VIII, 27 (IX, CVI, 2).
Châyâm-iva, VIII, 29 (VI, XVI, 38).
Jâmisha, VIII, 27 (X, XXI, 8).

[1] Dans cette liste et dans les suivantes, un seul chiffre romain, suivi d'un ou de plusieurs chiffres arabes, renvoie au chapitre et au *çloka* du *Prâtiçâkhya*. Deux chiffres romains, ou *Vâl.* et un chiffre romain, suivis d'un chiffre arabe, renvoient au *Rig-Véda*. — L'abréviation *cf.*, *conf.*, marque des contre-exemples.

Jâsu, VIII, 27 (VII, XLVI, 2).
Jighâṁsasi, VIII, 23 (VII, LXXXVI, 4).
Tamasi, VIII, 28 (VII, VI, 4).
Tirasi, VIII, 28 (IV, VI, 1).
Dadâtu, VIII, 25 (VIII, LX, 13).
Dadhâtu, VIII, 25 (VI, LI, 11).
Dadhîmahi, VIII, 26 (VII, XL, 1).
Didhisheya, VIII, 25 (VII, XXXII, 18).
Divi, VIII, 28.
Dîdihi, comme huitième syllabe, VIII, 23 (VIII, XLIX, 6; cf. III, LIV, 22 : dans ce second exemple, *hi* est la 10e syllabe d'un *pâda* de 11).
Deva, VIII, 26 (X, XCIII, 9).
Dhâraya, VIII, 25.
Dhâva, VIII, 26 (IX, LXXXVI, 48).
Nâma, suivi de *cit* (V, XXXIII, 4; cf. I, CXXXIII, 4).
Ni, VIII, 28 (X, LXXXIV, 7).
Nu, suivi de *viçaḥ*, VIII, 28 (I, CLXXII, 3; cf. VI, XV, 5).
Pañca, VIII, 26.
Pavamâna, VIII, 29 (IX, LXXIX, 3).
Pâti, VIII, 27 (X, I, 3).
Pâhi, VIII, 29 (III, XXXI, 20).
Pitari, VIII, 28 (X, LXI, 6).
Puru-prajâtasya, VIII, 24 (X, LXI, 13).
Pṛithivi, VIII, 28 (V, LXVI, 5).
Pra, VIII, 27.
Pra-divi, VIII, 28 (III, XLVI, 4).
Bhavantu, VIII, 24 (V, LI, 12).
Madhu, VIII, 28 (VIII, XXVI, 20).
Mama, VIII, 28 (X, XXV, 2).
Martasya[1], VIII, 23 (VIII, XI, 4).

[1] Le manuscrit 595 de Berlin donne, au çloka 23, *martasya*, au lieu de *vâtasya*. Uvata, après avoir cité un exemple de *vâtasya*, avertit que d'autres lisent *martasya* : «*Martasyeti tasya sthâne paṭhanti*», parce que l'exemple cité au sujet de *vâtasya* est plutôt un *pâda* de 10 que de 11 syllabes. Puis il cite lui-même un exemple pour *martasya*.

Mânushasya, VIII, 29 (I, CXXI, 4).
Mâsva, VIII, 27 (IX, XCIII, 5).
Mûrdhani, VIII, 27 (VII, LXX, 3).
Raksha, suivi de *dhiyâ*, VIII, 25 (X, LIII, 6; pas de contre-exemple).
Rajasi, VIII, 28 (X, LXXXII, 4).
Raṇyasi, VIII, 26 (VIII, XII, 18).
Varanta, VIII, 27 (II, XXIV, 5).
Varuṇa, VIII, 28 (I, XXIV, 14).
Vavṛityâma, VIII, 23 (VII, XXVII, 5).
Vasavâna, VIII, 25 (X, XXII, 15).
Vahasi, VIII, 28 (VIII, XLIX, 15).
Vâtasya[1], VIII, 23.
Vâvṛidhanta, VIII, 23.
Vi, VIII, 28 (IX, XCVII, 38).
Vimadasya, VIII, 25.
Vishṭapi, VIII, 27 (IX, CVII, 14).
Vihi, VIII, 28 (II, XXVI, 2).
Vocemahi, VIII, 29 (I, CLXVII, 10).
Çatasya, VIII, 27 (I, XLIII, 7).
Çromatena, VIII, 29 (VIII, LV, 9).
Sakhyâya, VIII, 29 (I, CI, 1, etc.)
Sadanâya, VIII, 24 (X, XCIII, 15).
Sadma, VIII, 27 (I, CLXXIII, 3).
Sam-idhâna, après *tvâ*, VIII, 26 (X, CL, 2; pas de contre-exemple).
Sarasvati, VIII, 26 (VII, XCV, 6).
Sastu, VIII, 29 (VII, LV, 5).
Sahasrâṇi, VIII, 29 (VIII, L, 8).
Sâsahyâma, VIII, 23 (I, CXXXII, 1).
Su, entre *viddhi* et *ṇah* (II, XX, 1; cf. X, LIX, 4).
Su-makhâya, VIII, 25 (IV, III, 7).
Suvitâya, VIII, 26 (VI, XL, 3).

[1] Voyez la note relative à *martasya*. L'exemple cité pour *vâtasya* est X, XXII, 4.

Srija, VIII, 25, dans un *pâda* de 12 syllabes (III, XVI, 6; cf. X, CXX, 3).
Soma, VIII, 27 (IX, CX, 2).
Smasi, VIII, 27 (VIII, XVIII, 19).
Hanati, VIII, 28 (VI, XXIX, 6).
Hary-açva, VIII, 24 (X, CXXVIII, 8).
Hi, VIII, 28 (V, II, 7).

LISTES ALPHABÉTIQUES DES MOTS SUJETS A ALLONGEMENTS.

I. VOYELLES FINALES DES MOTS.

LISTE DES MOTS DONT LA FINALE EST SUJETTE À ALLONGEMENT.

N. B. Les mots marqués d'un astérisque allongent leur finale quand ils sont en tête d'un *pâda*. Lorsque aucune condition ni restriction n'est indiquée, cet allongement a lieu, à cette place, devant tout mot commençant par une consonne simple.

Pour les mots marqués de deux astérisques, l'allongement a lieu dans l'intérieur d'un *pâda*, devant un mot quelconque commençant par une consonne simple.

***Akutra*, VIII, 8 (*Rig-Véda*, I, CXX, 8).
**Akhkhalîkṛitya*, VII, 18 et 19 (VII, CIII, 3).
Accha, VII, 2, quand sa finale termine un mot, l'allonge partout (V, LXXXIII, 1),
excepté devant..... { *Sutâh* (IX, CVI, 1). / *Yâhi* (I, XXXII, 17).
**Aja*, VII, 13 et 19 (I, CLXXIV, 3).
Aja, VII, 13, devant *nashṭam̃* (I, XXIII, 13).
**Atta*, VII, 17 et 19 (X, XV, 11).
**Atra*, VII, 16 et 19 (I, CLXIII, 7).
Atra, VIII, 6, devant *svaḥ* (VIII, XV, 12).

**Atha*, VII, 17 et 19 (I, IV, 3).
**Adya*, VII, 8 et 19 (X, LXIII, 8).
Adya, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* par le *kshaiprasandhi* (I, CLXI, 13).

Adya, VII, 8 et 19, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant.....
- *Karaṇaṁ* (VI, XVIII, 13).
- *Ca* (I, XXV, 19).
- *Cit* (VIII, XV, 6).
- *Karate* (IV, XLIV, 3).
- *Vṛiṇîmahe* (V, LXXXII, 7).
- *Bhavataṁ* (I, XXXIV, 1).
- *Kṛiṇotu* (X, XXXV, 2).
- *Bhavata* (II, XXIX, 6).

Adyâdya, VII, 34, devant *çvaḥ-çvaḥ* (VIII, L, 17).
**Adha*, VII, 13 et 19 (I, CLVI, 1),

exceptions...
- *Adha jihvâ*, VII, 21 (VI, VI, 5).
- *Adha te viçvaṁ*, VII, 20 (I, LVII, 2; cf. I, CLVI, 1).
- *Adha dhârayâ*, VII, 20 (IX, XCVII, 11).
- *Adha bahu*, VII, 22 (VI, X, 4).
- *Adha yat*, VII, 20 et 22 (X, LXI, 23; I, CLVII, 2).
- *Adha yâmani*, VII, 20 (IV, XXVII, 4).

Adha, VII, 34, devant *tvaṁ hi* (VIII, LXXIII, 6; cf. X, LXI, 22).
Adha, VII, 13, devant *mahaḥ* (V, LII, 3).

Adha, VII, 7, devant.....
- *Su*, changé en *sv* (VII, LVI, 17).
- *Nu*, changé en *nv* (VII, LXXXVIII, 2).
- *Hi*, changé en *hy* (IV, X, 2).

***Anaja*, VIII, 7 (V, LIV, 1).
Anayata, VIII, 15, devant *viyantaḥ*.
Anyatra, VIII, 17, devant *cit* (VIII, XXIV, 11).
Apa, VII, 33, devant *vṛidhi* (VII, XXVII, 2).
Abhi, VII, 5, devant un monosyllabe affecté du *kshaiprasandhi* (X, LIX, 3).

Abhi, VII, 25, devant.....
- *Dvâ* (X, XLVIII, 7).
- *Naḥ*, suivi de.
  - *Â* (IV, XXXI, 4).
  - *Agne* (I, CXL, 3).
  - *Arsha* (IX, XCVII, 51) (cf. IX, XCVIII, 1).
- *Naram̃* (IX, XCVII, 49).
- *Navante* (IX, C, 1).
- *Nu* (II, XXX, 7).
- *Sat* (II, XLI, 10).
- *Sataḥ* (VII, XXXII, 24).
- *Su* (IV, XXXI, 3).

***Aya*, VIII, 7 (IV, XVIII, 2).

**Arca*, VII, 12 et 19 (V, XVI, 1),

exceptions...
- *Arca gâya*, VII, 20 (VI, XVI, 22).
- *Arca devâya*, chez Bharadvâja, VII, 22 (VI, LXVIII, 9).

Arca, VII, 12, devant *maradbhyaḥ* (V, LII, 1).

**Arsha*, VII, 16 et 19 (IX, LXV, 19).

Ava, VII, 29, devant.....
- *Kalpeshu* (IX, IX, 7).
- *Naḥ* / *Nu* suivis de
  - *Agne* (I, LXXIX, 7).
  - *Kam̃* (X, L, 5).
  - *Pârye* (VIII, LXXXI, 9).
  - *Maghavan* (VI, XV, 15).
  - *Vâjayum̃* (VIII, LXIX, 6) (cf. X, CV, 8).
- *Nânam̃* (VI, XLVIII, 19).
- *Pṛitsushu* (I, CXXIX, 4).
- *Vâjeshu* (VI, LXI, 6).

Ava, VIII, 13, devant *puram̃dhyâ* (V, XXXV, 8).

Avatha, VIII, 15, devant *saḥ*.

**Avishṭana*, VII, 18 et 19.

**Ashṭa*, VII, 16 et 19 (VIII, II, 41).

Asṛijata, VIII, 16, devant *mâtaram̃* (I, CX, 8).

Âgata, VIII, 16, devant *sarvatâtaye* (I, CVI, 2; X, XXXV, 11).

Âvya, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant une consonne (I, CLXVI, 13).

**Ita*, VII, 17 et 19 (VIII, LXXII, 7).

Ita, devant . . . . { *Jayatâ*, VII, 16 (X, CIII, 13).
Dhiyam̃, VII, 17 (V, XLV, 6).
Ni, VII, 17 (I, V, 1).

**Iyarta*, VII, 18 et 19 (VIII, VII, 13).
**Ishkarta*, VII, 18 et 19 (VIII, I, 12).
Iha, VIII, 14, devant *vṛiṇîshva* (IV, XXXI, 11).
Îraya, VIII, 15, devant *vṛishṭimantam̃* (X, XCVIII, 8).
Îrayatha, VIII, 16, devant *marutaḥ* (V, LV, 5).
**Îlishva*, VII, 18 et 19 (VIII, XXIII, 1).

U, VII, 7, devant { *Nu*, changé en *nv* (VIII, LV, 9).
Su, changé en *sv* (V, LXXXV, 5);
mais non devant ces mots suivis de *arya* (X, LXXXVI, 3).

U, VIII, 1 et 2, devant { *Tu* (X, LXXXVIII, 6),
Dhâḥ (IV, VI, 11),
Namobhiḥ (I, LXXVII, 2),
Nu, bref (I, CLXXIX, 2; cf. VI, IX, 6),
Pavitram̃ (IX, XLV, 4),
Mahîḥ (VIII, LV, 10),
Vrajasya (IV, LI, 2),
Çuciṁ (II, XXXV, 3),
Sa (I, CXXXVIII, 8),
Sutasya (X, XCIV, 8),
non suivis de { *Gṛibhâya* (V, LXXXIII, 10).
Carkirâma (X, XL, 1).
Te asti (VIII, LXX, 8; cf. VIII, LXX, 5).
Te mahimanaḥ (X, LIV, 3; cf. VIII, LII, 5).
Naḥ sumanâḥ (IV, XX, 4; cf. I, CXXXVIII, 4).
Pra vocam̃ (cf. IX, CX, 1).
Pra voeata (X, XL, 11).
Ratham̃ (VIII, XXVI, 1).
Çrudhi (I, XXVI, 5).
Somasutim̃.
Stavânâ (IV, LV, 4).
Stavâma (IV, XXXIX, 1).

***Ukshata*, VIII, 7 (I, LXXXVII, 2).
**Uccha*, VII, 13 et 19 (VI, LXV, 6).

Uccha, VII, 13, devant *duhitaḥ* (V, LXXIX, 9).

**Upâgatya*, VII, 18 et 19 (exemple, dit Uvaṭa, tiré non de la *saṁhitâ*, mais de la *vṛitti* : *Upâgatyâ somyâ somyâsaḥ*).

Ubhayatra, VIII, 20, devant *te* (III, LIII, 5 : dans cet exemple *trâ*, pour *tra*, forme la 8e syllabe d'un *pâda* de 11; mais, malgré cela, il ne devrait pas s'allonger, parce que *te* est grave; voy. VIII, 21).

Uru, VII, 31, devant *na* (VI, XLVII, 14).

**Urushya*, VII, 18 et 19 (V, XXIV, 3).

Ṛitena, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* (X, CXXXIX, 4).

Ṛidhyâma, VII, 33, devant *te*, chez Vâmadéva (IV, X, 1; cf. II, XXVIII, 5).

Ena, VIII, 19, devant *sumatiṁ* (IX, XCVI, 2).

Eva, en tête d'un *pâda*, VII, 12 et 19, soit devant une consonne simple, soit devant un groupe (I, VIII, 9; IV, XIX, 1).

Eva, devant... { *Cana*, VIII, 20 (VI, XLVIII, 17).
Yathâ, VII, 12 (IV, XXX, 1). }

**Karta*, VII, 12 et 19 (I, XC, 5).

Karta, VII, 12, devant *yat* (I, LXXXVI, 10).

Kartana, VIII, 18, devant *çrushṭiṁ* (II, XIV, 9).

Kâvyena, VIII, 6, devant *svaḥ* (IX, LXXXIV, 5).

Kira, VIII, 17, devant *vasu* (IX, LXXXI, 3).

**Kutra*, VII, 17 et 19 (V, VII, 2).

Kṛiṇuta, VIII, 15, devant *suratnân* (X, LXXVIII, 8).

Kṛiṇutha..... { devant un monosyllabe, affecté du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (VIII, XXVII, 18).
devant *supratîkam*, VIII, 15 (VI, XXVIII, 6). }

Kṛidhi..... { devant un monosyllabe affecté du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (IV, XII, 4).
devant, VII, 23..... { *Jaritre* (VIII, LXXXVI, 8).
Dhiyaṁ (X, XLII, 7).
Naḥ (I, XXXVI, 14).
Sahasrasâṁ (I, X, 11). }

**Krishva*, VII, 16 et 19 (VI, XVIII, 15).
**Kshara*, VII, 16 et 19 (IX, XXXV, 3).
**Kshâma*, VII, 15 et 19 (X, CLXXVI, 1).
**Ganta*, VII, 13 et 19 (V, LXXXIX, 9).
Ganta, VII, 13, devant *mâ* (VIII, XX, 1).
Gâtuya, VIII, 18, devant *ca* (VIII, XVI, 12).
**Gâhata*, VII, 17 et 19 (I, LXXXVI, 10).
Gûrdhaya, VIII, 6, devant *svaḥ* (VIII, XIX, 1).
Gmanta, VIII, 15, devant *nahushaḥ* (I, CXXII, 11).
***Gha*, VIII, 7 (IV, XXVII, 2), excepté devant, VIII, 11 :

saḥ (X, XXV, 10), *vâ* (I, CXII, 19), } dans Kutsa et Vimada (cf. VIII, XLVI, 4).

Gha, devant[1] .. { *Nu*, changé en *nv*, VII, 7 (II, XV, 1).
Tvadṛik, VIII, 13 (X, XLIII, 2).
Syâḥ, VIII, 17 (VIII, XLIV, 23).
Syâlât, VIII, 19 (I, CIX, 2).

Ca, VIII, 17, devant *bodhati* (I, LXXVII, 2).
**Cakṛima*, VII, 13 et 19 (VII, XXXI, 2).

***Cakṛima*, VIII, 8, excepté devant, VIII, 10 { *Jihvayâ* (X, XXXVII, 12).
Bhûri dushkṛitam (X, C, 7; cf. VIII, XLVI, 25).
Vardhatâm̃ (III, 1, 2).
Vipṛavacasaḥ (VIII, L, 8).

Cakṛima, VII, 13, devant *brahmavâhaḥ*[2] (I, CI, 9).
Cakra, VIII, 19, devant *jarasam̃*.

Cara, VIII, 5, devant ..... { *Carshaṇipṛâḥ* (VII, XXXI, 10).
Pushṭim̃ (VIII, XLVIII, 6).
Somaḥ (I, XCI, 19).

[1] Ces allongements sont mentionnés à part, nonobstant la règle générale du chapitre VIII, 7 et 8, parce qu'ils ont lieu devant des groupes de consonnes. (Voyez plus haut, p. 73 et 74.)

[2] Voyez la note relative à *gha*.

**Jagribhma*, VII, 15 (X, XLVII, 1).
Jagrabha, VIII, 18, devant *vâcam̃* (X, XVIII, 14).
Janaya, VIII, 13, devant *daivyam̃* (X, LIII, 6).

Janima, VIII, 5, devant . . . . . { *Jâtavedâḥ* (VI, XV, 13). *Sam̃* (III, LIV, 8). *Hanti* (III, XXXI, 8).

Janishva, VII, 34, devant *devavîtaye* (VI, XV, 18).
**Jambhaya*, VII, 13 et 19 (I, XXIX, 7).
Jambhaya, VIII, 13, devant *tâḥ* (II, XXIII, 9).
Jaya, VIII, 6, devant *svaḥ* (VIII, LXXVIII, 4).

Jahi, devant . . . { Un monosyllabe affecté du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (VI, LI, 14). *Cikitvaḥ*, VII, 32 (V, III, 7).

**Jinva*, VII, 16 et 19 (VIII, XLIX, 12).
***Juhota*, VIII, 7 (V, XXVIII, 6).
Juhota, VII, 6, devant *su*[1], changé en *sv* (III, IX, 8).
Juhota, VII, 33, devant *madhumattamam̃* (VII, CII, 3): cette mention particulière est rendue inutile, ce semble, par la règle générale du chap. VIII, 7.
**Josha*, VII, 16 et 19 (X, CLVIII, 2).

Tatra, devant . . { *Naḥ*, VII, 23 (VI, LXXV, 17). *Me* (I, CV, 9). *Rathaṁ* (VI, LXXV, 8). *Sadaḥ* (VI, XVI, 17). } VII, 28.

***Tanvi*, VIII, 7 (IV, VI, 6).
**Tapa*, VII, 16 (VI, V, 4).
Tarpaya, VIII, 18, devant *kâmam̃* (I, LIV, 9).
Tira, VIII, 15, devant *çacîbhiḥ*.
**Tishṭha*, VII, 12, 14 et 19 (III, XXXV, 1).

Tishṭha, devant . . { *Naḥ*, VII, 12 (I, XXX, 6). *Hiraṇyayam̃*, VII, 14 (VIII, LVIII, 16).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

Tu, VIII, 8, après un monosyllabe (VIII, VII, 11; conf. VI, XXIII, 7); mais non devant, VIII, 9.....
- *Te damsaḥ* (I, XLIX, 4; cf. IV, XXII, 6).
- *Naḥ sa va....* (VIII, XXI, 10; cf. IV, XXXII, 1).
- *Bâbadhe* (VI, XXIX, 5).
- *Yajñiyânâm̃* (X, LXXXVIII, 6).
- *Vastrâṇi* (X, 1, 6).
- *Çakra* (I, CLXXVII, 4).
- *Hi* (VIII, XXXII, 24).

Trimpa, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* (VIII, XLV, 22).

Tena, VII, 23, devant.....
- *No adhi* (VIII, XX, 25; cf. IX, LXVI, 30).
- *Pavasva* (IX, LXI, 19).
- *Sahasyena* (VII, LV, 7).
- *Suçravasam̃* (I, XLIX, 2).

Dadhâta, VII, 24, devant.....
- *Ketam̃* (IX, XXI, 6).
- *Devam̃* (V, XXII, 1).
- *Venam̃* (IX, XXI, 5).

**Dadhima*, VIII, 7 (X, XLII, 6).
**Dadhishva*, VII, 15 et 19 (III, XL, 5).
**Daçasya*, VII, 16 et 19 (VI, XI, 6).
Daçasyatha, VIII, 17, devant *krivim̃* (VIII, XX, 24).
**Didhṛita*, VII, 17.
Drâvaya, VIII, 17, devant *tvam̃* (VIII, IV, 11).

Dhanva, devant..
- *Pûyamânaḥ* (IX, XCVII, 3),
- *Râṭ* (VI, XII, 5).
- *Soma* (IX, CVI, 4).

} VIII, 4.
- *Svastaye*, VIII, 6 (IX, LXXV, 5).

Dharma, VIII, 30, devant *sam̃*, à la fin d'un *pâda* (III, XVII, 1).
Dhâta, 31, devant *rayim̃* (III, LIV, 13).
Dhâma, VII, 33, devant *ha* (VI, II, 9).
**Dhâraya*, VII, 16 et 19 (X, XXV, 4).
Dhâvatâ, VIII, 14, devant *suhastyaḥ* (IX, XLVI, 4).

Dhâsatha, VII, 6, devant *su*, changé en *sv* (I, CXI, 2).
Dhishva, VII, 34, devant *çavaḥ* (II, XI, 18).
**Namasya*, VII, 16 et 19 (II, XXXIII, 8).
Nayata, VIII, 16, devant *baddhaṁ* (X, XXXIV, 4).

Nahi..... { devant des monosyllabes, affectés du *kshaiprasandhi*, VII, 5 (IV, XVIII, 4; cf. VI, XXVII, 3).
devant *nu vaḥ*, VII, 30 (I, CLXVII, 9; cf. VI, XXVII, 3).

Nu, en tête d'un *pâda*, VII, 10 et 19, soit devant une consonne simple, soit devant un groupe (I, XCVI, 7; IV, XVI, 21).

Nu, VII, 10 et 11, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant..... { *Gîḥ*.
Griṇânaḥ (IV, XVI, 21).
Cit, non suivi de *yaḥ* (VI, XXX, 3; cf. VIII, LX, 10).
Mahitvaṁ (I, LIX, 6).
Te, *Saḥ*, suivis de { *Marta* (I, LXIV, 13; V, XXXI, 13), ou de *Adrivaḥ* (VIII, XXI, 2; cf. VI, XXVII, 3; VI, XIV, 1).

Netha, VIII, 19, devant *ca* (X, CXXVI, 2).
Neshatha, VIII, 16, devant *sugaṁ* (V, LIV, 6).
**Pacata*, VII, 17 et 19.
***Paptata*, VIII, 8 (I, LXXXVIII, 1).
Parsha, VIII, 6, devant *svastaye* (I, XCVII, 8).
***Paçyata*, VIII, 7 (I, CIII, 5).
Pâtha, VII, 31, devant *divaḥ* (I, LXXXVI, 1).
**Pâthana*, VII, 17 et 19 (I, CLXVI, 8).
Pâyaya, VIII, 18, devant *ca* (III, LVII, 5).
**Pâraya*, VII, 12 et 19.
Pâraya, VII, 12, devant *navyaḥ* (I, CLXXXIX, 2).
***Piprita*, VIII, 7 (I, CXV, 6).

Piprita, VIII, 6, devant *svastaye*[1] (X, LXIII, 8).

**Piba*, VII, 14 et 19 (VII, XXII, 1). — Excepté devant, VII, 21 :
- *Madhvaḥ* (X, CXVI, 1).
- *Ráye* (X, CXVI, 1).
- *Çuddhaṁ* (I, CLXIV, 40).

Piba . . . . . .
- devant *tu*, changé en *tv*, VII, 6 (VIII, 1, 26.)
- devant *madhûnâm*, VII, 14 (IV, XLVI, 1).

Pibata, VIII, 17, devant *muṁjanejanaṁ* (I, CLXI, 8).

**Punâta*, VII, 15 et 19 (IX, CIV, 3).

**Puru*, VII, 9 et 19 (VI, XXIX, 6). — Exceptions, VII, 20-22 :
- *Puru dâcushe* (IX, XX, 9).
- *Puru vâ* (I, CXLII, 10).
- *Puru vidvân* (VIII, LXXXI, 9).
- *Puru viçvâ* (VII, LXII, 1).
- *Puru viçvâni* (I, CXCI, 9).
- *Puru çasta* (IV, XXXVII, 8).
- *Puru hi* (VI, LXIII, 8).

Puru, VII, 9, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant . . .
- *Cit* (X, X, 1).
- *Dhiyâyate* (IX, XV, 2).
- *Nṛishûtaḥ* (VIII, IV, 1).
- *Purubhujâ* (V, LXXIII, 1).
- *Puruhûtaḥ* (VIII, II, 32).
- *Sahasrâṇi* (VIII, L, 8).

Pṛicha, VIII, 13, devant *vipaçcitam* (I, IV, 4).

***Pṛichata*, VIII, 7 (I, CXLV, 1).

***Pṛiṇata*, VIII, 7 (II, XIV, 10).

Pra-pra, VII, 33, devant *vo asme* (I, CXXIX, 8; conf. VIII, LVIII, 1).

***Prusha*, VIII, 7 (X, LXXII, 1).

**Bibhaya*, VII, 18 et 19 (VIII, XLV, 35).

**Bodha*, VII, 13 et 19 (VII, XXII, 3).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

Bodha, VII, 13, devant *stotre* (X, CLVI, 5).
Bodhaya, VIII, 14, devant *puramdhiṁ* (I, CXXXIV, 3).

Brahma, VII, 25, devant.....
- *Kriṇota* (VIII, XXXII, 17).
- *Kriṇoti* (I, CV, 15).
- *Ca giraḥ* (VI, XXXVIII, 3; cf. X, IV,
- *Tâtot* (II, XX, 5).
- *Te* (VIII, LXXIX, 3).
- *Naḥ* (VII, XXVIII, 1).

Bhaja, VIII, 20, devant.....
- *Tvaṁ* (VII, XXVII, 1).
- *Bhûri* (I, LXXXI, 6).
- *Râye* (X, CXII, 10).

**Bhara*, VII, 11 et 19 (VIII, II, 23).

Bhara devant...
- *Sa*, changé en *sv*, VII, 6 (X, CXIII, 1).
- *Svaḥ*, VIII, 6 (IX, CVI, 4).

Bhara, VII, 11, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant.....
- *Tâtujânaḥ* (I, LXI, 12).
- *Tvaṁ* (X, LXXXIII, 3).
- *Daddhi*.
- *Naḥ* (I, LXIII, 9).
- *Bhûri* (III, LIV, 15).
- *Bhojanâni* (V, IV, 5).
- *Matibhiḥ* (IX, CIII, 1).
- *Yoniṁ* (I, CXL, 1).
- *Stomaṁ*.

Bharata, VII, 8, devant.....
- *Jâtavedasaṁ* (X, CLXXVI, 2).
- *Mriḷayadbhyâṁ* (I, CXXXVI, 1).
- *Yat* (VIII, LI, 1).
- *Vasuvittamaṁ* (VI, XVI, 41).
- *Somaṁ* (II, XIV, 6).

**Bhava*, VII, 11 et 19 (I, CLVI, 1).

Bhava, VII, 11, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant
- *Dyumnî* (X, LXIX, 4).
- *Me* (X, LXXXIII, 7).
- *Çata* (VII, XV, 14).
- *Stotṛibhyaḥ* (III, X, 8).

Bh[illegible]*a*, VIII, 19, devant *mṛiḷayantaḥ* (I, CVII, 1).
Bl[illegible]*a*, VIII, 13, devant *tanûbhiḥ*.
*[illegible]*a*, VII, 14 et 19 (V, VII, 5).

[illegible]*ha*, VIII, 8 [illegible] LXI, 14). Excepté devant.....	*Kadâ* (I, CV, 3) *Cakratuḥ* (I, CLIX, 2). *Nishṭyâ-iva* (VIII, 1, 13). *Varuṇasya.* *Sâryasya* (X, XXXVII, 6). *Harivaḥ.*

[illegible]*na*, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant une consonne [illegible], CLXXIII, 6).
[illegible]*na*, VII, 14, devant *tribandhuraḥ*[1] (VII, LXIX, 2).
[illegible]*shata*, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *rathaḥ* (I, [illegible]LXXXII, 1).
[illegible]*ukshu*, VII, 2, même quand il est premier terme d'un [illegible]omposé; voyez la 2e liste alphabétique (VIII, XXXI, 15; [illegible]II, XXXI, 20; VII, LXXIV, 4). — Exception: *makshuñga-*[illegible]*nâbhiḥ*, VII, 4 (VIII, XXII, 16).
[illegible]*da*, VIII, 6, devant *svastaye* (X, LXIII, 3).
[illegible]*ladata*, VIII, 7 (I, LI, 1).
[illegible]*adatha*, VII, 17 et 19 (VIII, VII, 20).
[illegible]*lanthata*, VII, 15 et 19 (III, XXIX, 5).
[illegible]*andaya*, VIII, 18, devant *gobhiḥ* (III, XXX, 20; III, L, 4).
[illegible]*andasva* devant..... | *Su*, VII, 30 (VIII, VI, 39).
Hi, changé en *hy*, VII, 6 (III, XLI, 6).
Marmṛijma, VII, 18 et 19 (III, XVIII, 4).
Mahaya, VIII, 6, devant *svaḥ* (I, LII, 1).
Mimikshva, VII, 15 et 19 (I, XLVIII, 16).
Muñca, VIII, 14, devant *sushuvushaḥ* (X, XCIV, 14).
Muñcata, VII, 7, devant *vi*, changé en *vy* (IV, XII, 6).
Mṛiḷa, VII, 16 et 19 (I, CXIV, 2).
Mṛiḷaya, VIII, 20, devant *naḥ* (VIII, XLVIII, 8).
Moshatha, VII, 17 et 19 (V, LIV, 6).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

...*ya*, VII, 3, non précédé d'*â*, et final d'un terme de deux syllabes, qui termine un composé et commence par un *udâtta* (II, XXXVII, 3; cf. I, CV, 2; X, LXXXV, 33; II, X, 5; VIII, L, 4).—Exceptions (VII, 4) :	...*asya*, précédé d'une consonne, VII, 3 (IV, XLII, 1; I, LIII, 8; cf. I, CXL, 10). *Anu-dṛiçya* (X, CXXX, 7). *Abhi-padya* (X, LXXI, 9). *Abhi-vṛitya* (X, CLXXIV, 2). *Abhi-vlagya yatra* (I, CXXXIII, 1; cf. I, CXXIII, 2). *Â-rabhya* (I, LVII, 4). *Ni-yûya pishṭatamayâ* (cf. X, LXX, 10). *Ni-shadya vi* (I, CLXXVII, 4; cf. I, CVIII, 3). *Prâsya*, pour *pra-asya* (I, CXXI, 13). *Saṁ-gatya* (X, XCVII, 21). *Sam-mîlya*[1] (I, CLXI, 12).

Yakshva, VII, 34, devant *mahe* (V, XLII, 11).
**Yacha*, VII, 16 et 19 (I, XXII, 15).
**Yachata*, VII, 17 et 19 (II, XXVII, 6).
Yachata, VIII, 6, devant *svastaye* (X, LXIII, 12).
**Yaja*, VII, 16 et 19 (I, LXXV, 5).

Yatra, VII, 26 et 28, en tête d'un *pâda*, devant.....	*Kṛipîṭaṁ* (X, XXVIII, 8). *Cakraḥ* (VII, LXIII, 5). *Te* (I, CLXIII, 4). *Daçasyan* (X, CXXXVIII, 1). *Naḥ* (I, LXXXIX, 9). *Naraḥ* (VII, LXXXIII, 2). *Niyudbhiḥ* (X, VIII, 6). *Bhayante* (VII, LXXXIII, 2).

[1] Dans tous ces composés en *ya*, la 1re syllabe du second terme est *udâtta*.

Yatra, VII, 26 et 28, en tête d'un *pâda*, devant . . . . . .
- *Matiḥ* (V, XLIV, 9).
- *Madanti* (V, LXI, 14).
- *Raṇanti* (IX, CXI, 3).
- *Rathasya* (III, LIII, 5).
- *Rathena* (I, XXII, 4).
- *Vaḥ* (I, CLXVI, 6).
- *Vadete* (X, LXXXVIII, 17).
- *Sapta-rishîn* (X, LXXXII, 2).
- *Samudraḥ* (X, CXLIX, 2).
- *Suparṇâḥ* (I, CLXIV, 21).
- *Somasya* (VIII, IV, 12).

Yatra, VIII, 17, dans l'intérieur d'un *pâda*, devant *vi* (VIII, XIII, 20).

**Yadi*, VII, 17 et 19 (III, XXIX, 6), excepté devant . . . . . .
- *Mṛityoḥ*, VII, 21 (X, CLXI 2).
- *Me*, VII, 20 (VIII, XIII, 21).
- *Vâ*, VII, 22 (X, CXXIX, 7).

Yadi, VIII, 4, dans l'intérieur d'un *pâda*, devant . . . . . .
- *Kavînaṁ* (X, XXII, 10).
- *Kṛithaḥ*.
- *Goḥ* (X, XII, 3).
- *Manasaḥ* (IX, XCVII, 22).
- *Sabandhavaḥ* (IX, XIV, 2).
- *Saramâ* (III, XXXI, 6).

**Yanta*, VII, 17 et 19.

**Yâvaya*, VII, 17 et 19 (X, CXXVII, 6).

**Yukshva*, VII, 13 et 19 (X, IV, 6).

Yukshva devant
- *Hi*, VII, 13 (VI, XVI, 43).
- *Hi*, changé en *hy*, VII, 6 (I, XIV, 12).

Yuyota, VII, 32, devant *câruṁ* (VIII, XVIII, 11).

Yena, VII, 27 et 28, devant...
- *Damsishṭha* (VIII, XXIV, 25)
- *Daçagvaṁ* (VIII, XII, 2).
- *Naḥ* (I, LXII, 2).
- Le thème *navagva* (IX, CVIII, 4; IV, LI 4).
- *Niḥ* (VIII, IX, 4).
- *Nu* (VIII, XII, 4).
- *Pâvaka* (I, L, 6).
- *Pṛithivyâṁ* (II, XVII, 6).
- *Yatibhyaḥ* (VIII, III, 4).
- *Vasu* (VIII, XVII, 10).
- *Vasûni* (VI, XVI, 48).
- *Vṛitraṁ niḥ* (I, LXXX, 2; cf. VIII, IX, 4).
- *Samatsu*.
- *Samudraṁ* (VIII, III, 10).
- *Sahantaḥ* (V, LXXXVII, 5).
- *Svar ṇa* (V, LIV, 15; cf. X, CXXI, 5).

Yoja, VII, 7, devant *nu*, changé en *nv* (I, LXXXII, 1, etc.)

Yodhaya, VIII, 18, devant *ca* (III, XLVI, 2).

**Raksha*, VII, 14 et 19 (I, XVIII, 3).

Raksha, VII, 14, précédé d'*agne* et suivi de *naḥ* (VII, XV, 13; cf. XIV, CXIV, 3).

***Rakshata*, VIII, 7 (I, CLXVI, 8).

Rakshatha, VII, 32, devant *na* (VIII, XLVII, 1).

**Raṇa*, VII, 16 et 19 (IX, VII, 7).

**Rada*, VII, 16 et 19 (VI, LXI, 6).

Randhaya, VIII, 5, devant...
- *Yeshu* (VI, XIX, 12).
- *Kaṁ* (I, CXXXII, 4).
- *Çâsat* (I, LI, 8).

**Rarabhma*, VII, 15 et 19 (VIII, XLV, 20).

Rarima, VII, 32, après *vanemâ* et devant *vayaṁ* (II, V, 7).

Rarima, VIII, 20, devant *te* (III, XXXII, 2).

Râsva devant...
- *Ca*, VII, 31 (I, CXIV, 6).
- *Pitaḥ*, VII, 30 (I, CXIV, 9).

**Ruja*, VII, 16 et 19 (IX, XCI, 4). — Exception, VII, 20 : *ruja yaḥ* (IX, LIII, 3).

Ruhema, VIII, 6, devant *svastaye* (X, LXIII, 14).
Roma, VIII, 14, devant *prithivyâḥ* (I, LXV, 4).
Vaṁsva, VII, 24, devant *naḥ* (VIII, XXIII, 27).
**Vada*, VII, 13 et 19 (I, XXXVIII, 13).
Vada, VII, 13, devant *tanâ* (I, XXXVIII, 13[1]).
***Vadata*, VIII, 7 (I, LXIV, 9).
Vanuyâma, VIII, 13, après *vîrân* et devant *tvotâḥ* (I, LXXIII, 9; cf. V, III, 6).
Vanema devant..... { *Te*, VII, 30 (VIII, XIX, 20).
Rarima, VII, 32 (II, V, 7).
**Vardha*, VII, 16 et 19 (VIII, LXIV, 13). — Exception, VII, 20: *vardha çubhre* (VII, XCV, 6).
**Vardhaya*, VII, 10 et 19 (IX, XCVII, 36).
Vardhaya, VII, 10, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant..... { *Dyumnaṁ* (I, CIII, 3).
Navyaṁ (I, CXC, 1).
Rudraṁ (VI, XLIX, 10).
Vandhasva, VII, 30, devant *su* (VIII, XIII, 25).
**Vavanma*, VII, 15 et 19 (VII, XXXVII, 5).
**Vavrâja*, VII, 18 et 19 (III, I, 6).
**Vasishva*, VII, 15 et 19 (I, XXVI, 1).
**Vaha*, VII, 10 et 19 (X, XII, 2). — Excepté devant..... { *Kutsaṁ*, VII, 21 (I, CLXXIV, 5).
Vâyo, VIII, 21 (VII, XC, 1).
Çushnâya, VII, 22 (I, CLXXV, 9).
Havyâni, VII, 20 (X, LI, 5).
Vaha, VII, 10, s'il ne termine pas un *pâda*, s'allonge devant { *Tvaṁ* (I, XLIV, 1).
Duhitaḥ (V, LXXIX, 8).
Daivyaṁ (I, XXXI, 17).
Vahasva, VII, 30, devant *su* (VIII, XXVI, 23).
Vâsaya, VIII, 13, devant *manmanâ* (I, CXL, 1).
**Vida*, VII, 16 et 19 (V, XLI, 13).
Viddhi, VII, 6, devant *tu*, changé en *tv* (VII, XXXI, 4).

[1] Pour les deux règles relatives à *vada*, le commentaire cite deux fois un même exemple, qui ne s'applique qu'au *çloka* 13, et non au *çloka* 19.

**Vidma*, VII, 15 et 19 (X, XLV, 2). — Exception, VII, 20: *vidma dâtâraṁ* (VIII, XLVI, 2).

Vidma, VII, 6, devant *hi*, changé en *hy* (VIII, II, 21).

**Vidhyata*, VII, 17 et 19 (I, LXXXVI, 9).

Vîryeṇa, VII, 5, devant un monosyllabe, affecté du *kshaiprasandhi* (IV, XVIII, 5).

**Vriçea*, VII, 17 et 19 (III, XXX, 17).

Vettha, VII, 32, devant *hi* (VI, XVI, 3).

Veda, VII, 24, en tête d'un *pâda*, devant.....
- *Bhrimaṁ* (VIII, L, 12).
- *Me* (V, XII, 3).
- *Y...*, chez Çunaḥçepa (I, XXV, 7; cf. VI, LI, 2).
- *Viçvasya* (VI, XLII, 3).

Veda, VIII, 14, dans l'intérieur d'un *pâda*, devant *vasudhitiṁ* (IV, VIII, 2).

Voca, devant...
- *Nu*, VIII, 19 (I, CXXXII, 1).
- *Suteshu*, VIII, 14 (VI, LIX, 1).

Vocema, VIII, 17, devant *vidatheshu* (I, XL, 6).

Vyathaya, VIII, 19, devant *manyuṁ*.

**Çaṁsa*, VII, 13 et 19 (III, XLIX, 1).

Çaṁsa, VII, 13, devant *goshu* (I, XXXVII, 5).

Çagdhi, VII, 31, devant *naḥ* (VIII, III, 11).

Çatena, VII, 30, devant *naḥ* (IV, XLVI, 2).

**Çiksha*, VII, 14 et 19 (VII, XXXII, 26).

Çiksha, VII, 14, devant *stotṛibhyaḥ* (II, XI, 21).

***Çiçîta*, VIII, 8 (VIII, XL, 10).

Çiçîta, VII, 6, devant *sa*, changé en *sv* (VIII, XL, 11).

**Çriṇuta*, VII, 17 et 19 (II, XLI, 13).

**Çriṇudhi*, VII, 17 et 19 (VIII, XIII, 6).

**Çoca*, VII, 12, 14 et 19 (VIII, XLIX, 6).

Çoca devant....
- *Marudvridhaḥ*, VII, 14 (III, XIII, 6).
- *Yavishṭhya*.

**Çravaya*, VII, 16 et 19 (VIII, LXXXV, 12).

Çrudhi, en tête d'un *pâda*, devant.....
- *Naḥ*, VII, 24 (VI, XXVI, 1).
- *Havaṁ*, VII, 30 (II, XI, 1).

Çrudhi, VIII, 20, dans l'intérieur d'un *pâda*, devant *naḥ* (I, CXXX, 6).
Çrudhi, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *havam̃* (I, XXV, 19).
**Çrota*, VII, 15 et 19 (III, LXXXVII, 9).
**Sakshva*, VII, 15 et 19 (I, XLII, 1).
Sacasva, VII, 34, devant *naḥ svastaye* (I, 1, 9 : cf. I, CXXIX, 9).
Sada, VIII, 4, devant . . . . . { *pîtaye* (VIII, LXXXVI, 8). *Yonishu* (II, XXXVI, 4).
Sadma, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *hotâ* (IV, 1, 8).
**Sana*, VII, 12 et 19 (IX, IV, 1).
Sana, VII, 33, devant *jyotiḥ* (IX, IV, 2).
**Sara*, VII, 16 et 19 (IX, XLI, 6).
**Sâdaya*, VII, 12 et 19 (I, XV, 4).
Sâdaya, VII, 12, devant *sapta* (X, XXXV, 10).
**Sima*, VII, 17 et 19 (VIII, IV, 1).
***Sim̃cata*, VIII, 7 (II, XIV, 1).

Su, VIII, 3, devant . . . . . .
- *Cara* (VIII, XXXII, 19).
- *Tira*.
- *Dadhidhvam̃* (X, CI, 11).
- *Nama* (I, CXXIX, 5).
- *Namadhvam̃*.
- *Nayanta*.
- *Mahe* (V, XLII, 13).
- *Mam̃ca* (X, XCIV, 14).
- *Mṛidhaḥ* (II, XXVIII, 7).
- *Te*, *Naḥ*, suivis de
  - *Agne* (I, CXXXIX, 7).
  - *Atra* (III, LV, 2).
  - *Adhvaram̃* (III, XXIV, 2).
  - *Âyuḥ* (VIII, XVIII, 22).
  - *Indra* (I, CLXXIII, 12).
  - *Upa* (I, CXXXIX, 1); mais non de *upa sâtaye*, VIII, 5 (I, CXXXVIII, 4).
  - *Etu* (VIII, XXVII, 3).

Su, VIII, 16, devant *rathaṁ huve* (VIII, XXVI, 1; cf. VIII, XLV, 9).
**Sunota*, VII, 15 et 19 (VII, XXXII, 8).
**Supaptani*, VII, 15 et 19 (I, CLXXXII, 5).
**Sṛija*, VII, 13 et 19 (VII, LXXXVI, 5).
Sṛija, VII, 13, devant *vanaspate* (I, XIII, 11).
Sṛijata, VII, 31, devant..... { *Gayasâdhanaṁ* (IX, CIV, 2). *Madhumattamaṁ* (IX, LXII, 21).
**Sedha*, VII, 16 et 19 (VI, XLIV, 9). — Exception, VII, 20: *sedha râjan* (X, XXV, 7).
**Sota*, VII, 14 et 19 (VIII, I, 17).
Sota, VII, 14, devant..... { *Pari* (IX, CVIII, 7). *Vareṇyaṁ* (VIII, I, 19).
**Sodha*, VII, 16 et 19.
**Stava*, VII, 17 et 19 (II, XI, 6).
***Stava*, VIII, 7 (X, LXXXIX, 1).
***Stota*, VIII, 8 (VIII, XVI, 1).

***Stha*, VIII, 7 (V, LXI, 1). — Excepté, VIII, 10, devant... { *Kâṇvâyanâḥ* (*Vâl.* VI, 4). *Jâtâḥ* (X, LXIII, 2). *Nishkṛitîḥ* (X, XCVII, 9). *Surathâḥ* (V, LVII, 2). *Havanaçrutaḥ* (VIII, LVI, 5).

***Sma*, VIII, 8 (IV, XXXI, 8). — Excepté :
1° Après *prati*, VIII, 11.
2° Devant... { *Taṁ*, VIII, 12 (I, XLII, 2). *Triṁhat*, VIII, 12 (X, CII, 4). *Te*, VIII, 11 (cf. IV, XXXI, 9)..... { *Parushṇyâṁ* (V, LII, 9). *Vanaspate* (I, XXVIII, 6). *Vrajanaṁ* (VII, III, 2). *Çubhe* (V, LII, 8). *Durgṛibhîyase*, VIII, 12 (V, IX, 4). *Durhaṇâyataḥ*, VIII, 12 (X, CXXXIV, 2). *Dhâyi*, VIII, 12 (V, LVI, 7). *Purâ*, VIII, 11, chez Vṛishâkapi (X, LXXXVI, 10; cf. I, CLXIX, 5).

2° Devant... (Suite.)
- *Pâshaṇam*, VIII, 12 (X, XXXIII, 1).
- *Mat*, VIII, 12 (X, XCV, 8).
- *Mâ*, VIII, 12 (X, XCV, 5).
- *Mâvate*, VIII, 12.
- *Me*, VIII, 12 (X, XCV, 5).
- *Yam̃*, VIII, 12 (V, IX, 3).
- *Yasmai*, VIII, 12 (V, VII, 8).
- *Yasya*, VIII, 12 (V, IX, 5).
- *Râçim̃*, VIII, 12 (IX, LXXXVII, 9).
- *Vâjeshu*, VIII, 12 (VIII, XLIX, 10).
- *Vâtaḥ*, VIII, 12 (X, CII, 2).
- *Vritrahatyeshu*, VIII, 12 (VII, XXXII, 15).
- *Sadma*, VIII, 12 (X, XCVI, 10).

Sma, VIII, 15, devant *cyâvayan*[1] (III, XXX, 4).
Sma, VIII, 30, à la fin d'un *pâda*, devant *sanemi* (IV, X, 7).
Svadma, VIII, 14, devant *pitûnâm* (I, LXIX, 2).
Svâpaya, VIII, 16, devant *mithûdriçâ* (I, XXIX, 3).
Svena, VIII, 32, devant *hi* (VII, XXI, 6).
Ha, devant....
- *Padeva*, VIII, 18 (IV, XXXI, 5).
- *Vahataḥ*, VIII, 13 (V, XLI, 7).

Hata, VII, 32, devant *makham̃* (IX, CI, 13).
***Hinava*, VIII, 7.
**Hinota*, VII, 15 et 19 (X, XXX, 11).

II. VOYELLES FINALES DES TERMES ANTÉCÉDENTS, DANS LES MOTS COMPOSÉS.

LISTE ALPHABÉTIQUE DES FORMES DONT LA FINALE EST SUJETTE À ALLONGEMENT DANS L'INTÉRIEUR D'UN COMPOSÉ.

Akrishi, IX, 4, devant *v* (X, CXLVI, 6).
Aksha, IX, 3, devant une nasale, autre que *m* (X, LIII, 7).
Agha, IX, 6, devant *y* (VIII, LX, 7).

[1] Voyez la note relative à *gha*.

Aṁku, IX, 6, devant *y* (VI, xv, 17).
Ajira, IX, 6, devant *y*.
Adhvari, IX, 6, devant *y* (I, xxiii, 16).
Anapa, IX, 10, dans *anapâ-vṛit* (VI, xxxii, 5).
Anna, IX, 10, dans *annâ-vṛidhaṁ* (X, i, 4).
Apa, IX, 2, devant la racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi* (I, lvii, 1).
Apari, IX, 10, dans *aparî-vṛitaḥ* (II, x, 3).
Api, IX, 10, dans *apî-jnvâ* (II, xxxi, 5).
Api, IX, 2, devant la racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi* (X, xxxii, 8).
Abhi, IX, 2, devant la racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi* (VI, lxx, 4; I, xxxv, 4). — Excepté dans . . . . . { *Abhi-vâvṛite*, IX, 8 (X, clxxiv, 1). *Abhi-vṛitya*, IX, 8 (X, clxxiv, 2).
Abhi, IX, 2, dans *abhî-varta* (X, clxxiv, 1; X, clxxiv, 3).
Amati, IX, 7, devant *v*.
Amitra, IX, 11, dans *amitrâ-yudhaḥ* (III, xxix, 15).
Arâti . . . . . { IX, 5, devant *y* (I, xcix, 1). IX, 4, devant *v* (IX, cxiv, 4).
Ava, IX, 11, dans *avâ-yatî* (VIII, lxxx, 1).
Açva { devant *y*, non initial d'un monosyllabe, IX, 5 (X, clx, 5; cf. I, li, 14). — Excepté dans, IX, 9 . . { *Açva-yujaḥ* (V, liv, 2). *Açva-yûpâya* (I, clxii, 6). *Açva-yogâḥ* (I, clxxxvi, 7). devant *v*, IX, 4 (X, xcvii, 7). — Excepté dans, IX, 8 . . . . . { *Açva-vat*, à la fin d'un *pâda* (VIII, xcvi, 5; cf. VIII, lxxxii, 3). *Açva-vit* (IX, lxi, 3).
Âhuti, IX, 7, devant *v* (IX, lxvii, 29).
Indra, IX, 11, dans *indrâ-vataḥ* (IV, xxvii, 4).
Ishu, IX, 6, devant *y* (I, cxxviii, 4).
Uktha, IX, 3, devant *m* (VII, xxxiii, 14).
Ugra, IX, 10, dans *ugrâ-devaṁ* (I, xxxvi, 18).

Uru, IX, 3, devant une nasale, autre que *m* (X, XIV, 12).
Ṛiju, IX, 6, devant *y* (I, CXXXVI, 5).
Ṛiṇa, IX, 7. devant *v* (X, XXXIV, 10).
Ṛita / devant *y*, non initial d'un monosyllabe IX, 5 (X, V, 3; cf. VIII, LIX, 10),
exceptions, IX, 9.. { *Ṛita-yanta* (VIII, III, 14). *Ṛita-yuktim̃* (X, LXI, 10).
allongement exceptionnel devant un monosyllabe, IX, 10..... { *Ṛitâ-yan* (VII, LXXXVII, 1). *Ṛitâ-yum̃*. *Ṛitâ-yoḥ* (I, CLXIX, 5).
devant *v*, IX, 4. — Exception, IX, 8: *ṛita-vâkena* (IX, CXIII, 2).
Ṛita, IX, 12, dans *ṛitâ-vne*[1] (VIII, XCII, 8).
Ṛiti, IX, 1, devant le radical *sah* (VIII, LXXVII, 1).
Ṛitviya, IX, 7, devant *v* (VIII, XII, 10).
Ṛidu, IX, 3, devant tout conséquent (VIII, LXVI, 11).
Ṛishi, IX, 12, dans *ṛishî-vaḥ* (VIII, II, 28).
Eva, IX, 12, dans *evâ-vadasya* (V, XLIV, 10).
Kava, IX, 3, devant tout conséquent.
Kavi, IX, 5, devant *y* (I, CLXIV, 18).
Kṛiçana, IX, 7, devant *v*.
Kratu, IX, 6, devant *y* (X, LXIV, 2).
Kshetra, IX, 12, dans *kshetrâ-sâm̃* (IV, XXXVIII, 1).
Ghṛiṇi, IX, 7, devant *v* (X, CLXXVI, 3).
Ghṛita, IX, 11, dans *ghṛitâ-vṛidhâ* (VI, LXX, 4).
Carshaṇi, IX, 3, devant tout conséquent (III, LI, 1; VIII, 1, 2).
Jani, IX, 6, devant *y* (VII, XCVI, 4).
Tugrya, IX, 4, devant *v* (VIII, I, 15).
Tuvi, IX, 1, devant le thème *rava* (X, XCIX, 6; X, LXIV, 4).
Tvishi, IX, 3, devant *m* (VI, LXVI, 10).
Dakshiṇa, IX, 10, dans *dakshiṇâ-vân* (III, XXXIX, 6).

[1] Cet allongement est mentionné à part, parce qu'il a lieu devant un groupe de consonnes. (Voyez, dans la première liste alphabétique, la note relative à *gha*.)

Dama, IX, 6, devant *y* (VI, XLVII, 16).
Dîrgha, IX, 11, dans *dîrghâ-dhiyaḥ* (II, XXVII, 4).
Duchuna, IX, 6, devant *y* (VII, LV, 3).
Deva, IX, 12, dans *devâ-vân*, suivi de *divah* (cf. X, LXI, 26).
Dyumna, IX, 1, devant le radical *sah* (I, CXXI, 8).
Dhânya, IX, 3, devant tout conséquent (X, XCIV, 13).
Dhita, IX, 7, devant *v* (III, XXVII, 2).
Nîtha, IX, 7, devant *v* (III, XII, 5).
Pari, devant... { Une nasale, autre que *m*, IX, 3 (I, XXXIII, 8; cf. VIII, IX, 3).
La racine *vṛit*, aux formes où elle a un *ṛi*, IX, 2 (X, CXIII, 6) — Exception, IX, 8: *pari-vritaṁ na* (VII, XXVII, 2; cf. X, CXIII, 2).
Parvata, IX, 7, devant *v* (IX, XLVI, 1).
Pastya, IX, 4, devant *v* (IX, XCVII, 18).
Pitu, IX, 5, devant *y* (X, CXLII, 2).
Pitrya, IX, 4, devant *v* (IX, XLVI, 2).
Piba, IX, 3, devant tout conséquent (II, XI, 11; X, XXII, 15).
Putri, IX, 6, devant *y* (VII, XCVI, 4).
Puru, IX, 2, dans *purâ-tama*, au commencement ou à la fin d'un hémistiche (VI, XLV, 29; VIII, XCI, 7; cf. V, LVI, 5).
Pushṭa, IX, 7, devant *v* (VIII, XLV, 16).
Priçana, IX, 6, devant *y* (I, LXXXIV, 11).
Pra, IX, 1, devant le radical *sah*, non allongé (X, LXXIV, 6; cf. VI, XVII, 4). — Exception: IX, 8, *pra-sahânah* (X, XCIX, 2).
Bhaṁgura, IX, 4, devant *v* (X, LXXVI, 4).
Bheshaja, IX, 4, devant *v*.
Makshu, VIII, 2, devant tout conséquent; voy. la 1re et la 3e liste alphabétique (III, XXXI, 20).
Madhu, IX, 6, devant *y* (V, LXXIV, 9).
Madhya, IX, 6, devant *y* (I, CLXXIII, 10).
Mâhina, IX, 4, devant *v* (III, LVI, 3).
Mitra, IX, 12, dans *mitrâ-yavaḥ* (I, CLXXIII, 10).
Mithu, IX, 3, devant tout conséquent (I, XXIX, 3).

Yajña..... { devant le radical *sah*, IX, 1 (X, XX, 7).
dans *yajñâ-yate*, IX, 11 (V, XLI, 1).

Yavi, IX, 6, devant *y* (X, LXI, 9).
Ratha, IX, 1, devant le radical *sah* (VIII, XXVI, 20).

Rathi, dans.... { *Rathî-tama*, IX, 2 (I, XI, 1; IX, LXVI, 26).
Rathî-tarah, IX, 11 (I, LXXXIV, 6).

Rayi, IX, 5, devant *y* (III, LXII, 2).
Vandhura, IX, 6, devant *y* (IV, XLIV, 1).
Vayuna, IX, 7, devant *v* (V, LXXXI, 1). — Exception : *vayunavat* devant *cakâra* (VI, XXI, 3; cf. IV, LI, 1).
Valgu, IX, 6, devant *y*.

Vasu..... { devant *y*, IX, 6 (I, LI, 14).
dans *vasû-juvañ*, IX, 11 (VIII, LXXXVIII, 8).

Vibhva, IX, 1, devant le radical *sah* (V, X, 7).

Viçva..... { dans *viçvâ-pushañ*, IX, 11 (I, CLXII, 22).
dans *viçvâ-bhuve*, IX, 11 (X, L, 1).
devant le radical *sah*, IX, 1 (III, XLVII, 1).

Viçvadevya, IX, 4, devant *v* (X, CLXX, 4).
Vishu, IX, 7, devant *v* (X, XLIII, 3).
Vṛika, IX, 6, devant *y* (X, CXXXIII, 4).
Vṛijina, IX, 6, devant *y* (X, CXXVII, 1).

Vṛisha..... { devant *y*, non initial d'un monosyllabe, IX, 5 et 6 (I, XXXII, 5; III, LII, 5; cf. IX, LXXVII, 5).
dans *vṛishâ-ravâya*, IX, 10 (X, CXLVI, 2).

Vṛishṇya, IX, 7, devant *v* (VI, XXII, 1).
Vaibhu, IX, 7, devant *v* (X, XLVI, 3).
Çakti, IX, 7, devant *v* (V, XXXI, 6).
Çata, IX, 10, dans *çatâ-van* (VI, XLVII, 9).

Çatru..... { devant *y*, IX, 6 (X, LXXXIX, 15).
devant le radical *sah*, IX, 1 (VIII, XLIX, 6).

Çubhra, IX, 7, devant *v* (IX, XV, 3).

Çrudhi, IX, 5, devant *y* (VI, LXVII, 3).
Sakhi, IX, 6, devant *y* (I, CXXVIII, 1).
Sadana, IX, 12, dans *sadanâ-sade* (IX, XCVIII, 10).
Sapti, IX, 7, devant *v* (VII, XCIV, 10).
Saha, IX, 7, devant *v* (I, CXXV, 2). — Excepté dans . . . . . { *Saha-vatsâ* (I, XXXII, 9). *Saha-vasuṁ* (II, XIII, 8). *Saha-vâhaḥ* (VII, XCVII, 6). *Saha-vîraṁ* (III, LIV, 13). } IX, 9.
Sukratu, IX, 5, devant *y* (I, CLX, 4).
Suta, IX, 7, devant *v* (VIII, LIV, 6).
Sumna. { Devant *y*, non initial d'un monosyllabe, IX, 5 (VI, I, 7), exception : *sumna-yantâ*, IX, 8 et 9[1] (VI, XLIX, 1), allongement exceptionnel devant un monosyllabe . . . . . { *Sumnâ-yan*, devant *it*, IX, 12 (I, CXIV, 3; conf. I, CXXXVIII, 1). *Sumnâ-yuḥ*, devant *juhve* (VI, II, 3; cf. III, XXVII, 1). Devant *v*, IX, 4 (I, CXIII, 12). }
Su, dans . . { *Sû-mayaṁ*, IX, 10 (VIII, LXVI, 11). *Sû-yavasa*, IX, 2 (VI, XXVIII, 7; VII, XVIII, 4).
Soma, IX, 11, dans *somâ-vatiṁ* (X, XCVII, 7).
Stana, IX, 2, devant tout conséquent (I, CXX, 8).
Stabhu, IX, 6, devant *y* (III, VII, 4).
Svadhiti, IX, 7, devant *v* (I, LXXXVIII, 2).
Hita, IX, 7, devant *v* (I, CLXXX, 7).
Hridaya, IX, 7, devant *v* (I, XXIV, 8).
Hrâduni, IX, 7, devant *v* (V, LIV, 3).

En outre, on allonge la finale d'un antécédent quelconque :
1° Devant *magha*, IX, 1, à toutes ses formes, excepté au

[1] Cette exception se trouve répétée dans deux *çlokas*, et le commentaire cite deux fois le même exemple.

génitif *maghasya*, IX, 8 (VII, LXXI, 1; VIII, LXX, 2; I, XLVIII, 10; V, XXXIII, 6);

2° Devant *vasu*, à toutes ses formes, IX, 1 (VII, XXXII, 24; X, CXXXIX, 4; VIII, XLVI, 1). — Exception: *vasu-vasu*, IX, 8 (X, LXXVI, 8).

Parmi les allongements mentionnés dans cette liste, le plus grand nombre a lieu devant les semi-voyelles *y* et *v*; deux, devant un *m* quelconque; trois, devant toute nasale autre que *m*; huit, devant le radical *sah*; six, devant le radical *vṛit*, aux formes où il a un *ṛi*.

Dans les composés comme *abhî-varta*, dont nous donnons le thème, et non un cas particulier, l'allongement a lieu à tous les cas. Le *Prâtiçâkhya*, au 2e *çloka* du chapitre IX, appelle ces mots *sahapravâdâḥ*: la règle s'applique au mot avec tout son thème, c'est-à-dire à toutes ses formes.

III. ALLONGEMENTS INTÉRIEURS, SOIT DANS DES MOTS SIMPLES, SOIT DANS DES PARTIES DE MOTS.

N. B. Dans la liste qui suit, la voyelle allongée se distingue par sa forme de majuscule.

Adamâyaḥ, IX, 28 (VI, XVIII, 3).
Adhvânayat, IX, 28 (VIII, XVIII, 10).
Anânu..., IX, 18 (II, XXIII, 11).
Apûrusham̃, IX, 29 (X, CLV, 3).
Apûrusha-ghnaḥ, IX, 25 (I, CXXXIII, 6).
Abhîvṛiteva (dans le *pada*: *abhivṛitâ-iva*), IX, 25 (X, LXXIII, 2).
Açrathâyaḥ, IX, 28 (X, CXII, 8).
Iyânti, IX, 30 (VI, XXIII, 4).
Uktha-çâsa, à toutes ses formes, IX, 19 (X, LXXXII, 7; X, CVII, 6).
Ushâs..., à diverses formes (voy. *Ushâsânaktâ* et *naktoshâsa*):

1° Après, IX, 20. . . . . *Akran* (I, XCII, 2).
Asmai (VIII, LXXXV, 1).
Kati (X, LXXXVIII, 18).
Tubhyam̃ (I, CXXXIV, 4).
Dosham̃.
Mahîyamânâm̃ (IV, XXX, 9).
Râjataḥ (I, CLXXXVIII, 6).
Vanaspatim̃.

2° Entre *sûryam̃* et... *Agnim̃*, IX, 26 (VII, XCIX, 4; cf. VII, XLIV, 1; VI, XVII, 5).
Îmahe, IX, 30 (X, XXXV, 2; cf. III, XXXI, 15).

3° A la fin d'un *pâda* de 11 syllabes, IX, 20 (I, CXXIV, 9; cf. I, XLIV, 1; X, 1, 1).

Ushâsanaktâ (voy. *ushâs*...), IX, 27 (X, XXXVI, 1).
Ṛijûyeva (dans le *pada*: *ṛijuyâ-iva*), IX, 27 (I, CLXXXIII, 5).
Ṛitâya-bhiḥ, IX, 29 (IX, III, 3).
Ṛitâvarîr-iva, IX, 29 (IV, XVIII, 6).
Kiyâtyâ, IX, 29 (II, XXX, 1; cf. X, XXVII, 12).
Gâtûyantîva (dans le *pada*: *gâtuyanti-iva*), IX, 24 (I, CLXIX, 5).
Gâmaya, après *havyâni*, IX, 29 (V, V, 10; cf. X, CLII, 4).
Glâpayanti, IX, 27 (I, CLXIV, 10).
Ghṛita-vânti, IX, 27 (IX, XCVI, 13).
. . . *cyâvay*. . ., IX, 17 (*cyâvayasi*, VIII, LXXXI, 7).
Jâgṛidhuḥ, IX, 30 (II, XXIII, 16).
Jâni, devant *pûrvyaḥ*, IX, 25 (VIII, VII, 36; cf. I, CXLI, 1).
Jîrayanti, après *sûnṛite*, IX, 26 (I, CXXIV, 10; cf. I, XLVIII, 5).
Jîhrishâṇenâ, IX, 29 (I, CI, 2).
Tâtâna, après *satyam̃*, IX, 24 (I, CV, 12; cf. V, 1, 7).
Tâtṛipâṇâ, IX, 30 (X, XCV, 16).
Tâtṛipim̃, IX, 30.

...*tâtṛish*... IX, 17 (*tâtṛishâṇaḥ*, I, XXXI, 7). — Exceptions . . . . . *Tatṛishâṇaḥ*, après *na*, IX, 22 (VI, XV, 5).
Tatṛishâṇam̃, devant *oshati*, IX, 21 (I, CXXX, 8; cf. I, CLXXIII, 11).

Dâdṛishi, IX, 19, à toutes les formes où le thème se termine en *i* (II, XVI, 7; IV, XVII, 8).

. . . *dâdṛih* . . ., IX, 17 (*dâdṛihâṇaḥ*, I, CXXX, 4). — Exception : *adadṛihanta*, IX, 21 (X, LXXXII, 1).

Dû-ṇâça, à toutes ses formes, IX, 19 (VI, XLV, 26; VI, XXVII, 8). — Exception, IX, 22 : *dûṇaçâ*, devant *rocanâni* (III, LVI, 8).

. . . *drâvay* . . ., IX, 17 (*drâvayâ*, VIII, IV, 11; *drâvayitnavaḥ*, IX, LXIX, 6). — Exception : *dravayanta* (X, CXLVIII, 5).

Naktoshâsâ (voy. plus haut *ushâs* . . .), IX, 26 (I, XIII, 7).

Nânâma, IX, 24 (II, XXXIII, 12).

Pari-râpaḥ, IX, 26 (II, XXIII, 14).

Pavîtâraḥ, IX, 29 (IX, IV, 4).

Pavîtâramm̃, IX, 30 (IX, LXXXIII, 2).

Paçu-mânti, IX, 30 (IX, XCII, 6).

Pûrush . . ., à diverses formes :
- A la fin d'un hémistiche, IX, 19 (X, XC, 3; X, XCVII, 5; cf. X, XC, 1). — Exception : *purushîṇâm̃* (VII, CII, 2).
- Dans . . . . . :
  - *Pûrusha-ghnam̃*, IX, 28 (I, CXIV, 10).
  - *Pûrushâdah*, IX, 28 (X, XXVII, 22).
  - *Pûrushatvatâ*, après . . . *î*, IX, 29 (IX, LIV, 3; cf. V, XLVIII, 5).

Pṛithu-jâghane, IX, 27 (X, LXXXVI, 8).

Pra-savîtâ, IX, 30 (VII, LXIII, 2).

Pra-sâham̃, après *jarhṛishanta*, IX, 26 (VI, XVII, 4; conf. I, CXXIX, 4).

Prâvaṇebhiḥ, IX, 28 (III, XXII, 4).

Mâmṛijîta, IX, 14 (VII, XCV, 3).

Mâmṛijuḥ, IX, 14 (X, LXVI, 9).

Mâmṛije, IX, 14 (VII, XXVI, 3).

Mâmṛiçuḥ, IX, 14 (VIII, IX, 3).

Makshû . . . (voy. les deux listes précédentes), VII, 2, partout (*makshûyu-bhiḥ*, VII, LXXIV, 4).

...*mâmah*..., IX, 17 (*mâmahantâm*, I, XCIV, 16; *mâmahe*, I, CLXV, 13).

...*yâmay*..., IX, 17 (*yâmaya*, VIII, III, 2). — Exception, IX, 22 : *yamayoḥ* (X, CXVII, 9).

...*yâvay*..., IX, 17 (X, CXXVII, 6). — Exceptions.....
- *Yavayâ*, devant *vadhaṁ*, IX, 23 (X, CLII, 5).
- *Yavaya*, devant *stenaṁ*, IX, 23 (X, CXXVII, 6).
- *Yavayantu*, devant *indavaḥ*, IX, 22 (VIII, XLVIII, 5).
- *Yavayasi*, IX, 21 (VIII, XXXVII, 4).
- *Yavayuḥ*, IX, 21 (VIII, LXVII, 9).

Yûyadhir-iva, IX, 28 (X, CXLIX, 4).

Yûyuviḥ, IX, 26 (V, L, 3).

Rathînâṁ, IX, 29 (I, XI, 1).

Rathîyantîva (dans le *pada* : *rathiyantî-iva*), IX, 28 (I, CLXVI, 5).

Râthyebhiḥ, IX, 27 (I, CLVII, 6).

...*râmay*..., IX, 17 (*râmaya*, X, XLII, 1). — Exceptions.....
- *Aramayaḥ*, IX, 21 (II, XIII, 12).
- *Paramayâ*, IX, 23 (VI, XXXVIII, 3).
- *Ramayâ*, devant *girâ*, IX, 21 (V, LII, 13).

...*râra(p)*..., IX, 17 et 18 (*rârapîti*, VI, III, 6; *rârandhi*, I, XCI, 13). Exceptions.
- *Raraksha*, IX, 23 (I, CXLVII, 3).
- *Rarate*, IX, 23 (V, LXXVII, 4).
- *Rarapçe*, IX, 22 (IV, XX, 5).
- *Rarabhmâ*, IX, 21 (VIII, XLV, 20).

Rîrishaḥ, IX, 28 (I, CXIV, 8).

Rîrishat, IX, 28 (III, LIII, 20).

Rîrishata, IX, 27 (I, LXXXIX, 9).

Rîrishîshṭa, après *tanvaṁ*, IX, 25 (cf. VIII, XVIII, 13).

Rîshataḥ, non suivi de *d*, IX, 25 (I, XXXVI, 15; cf. I, XII, 5).

Rîshate, IX, 29 (I, CLXXXIX, 5).
Rîshantam̃, IX, 24 (II, XXX, 9).
Vâvanaḥ, IX, 13 (IV, XI, 2).
Vâvantha, IX, 13 (VIII, LV, 5).
Vâvandhi, IX, 14 (V, XXXI, 13).
Vâvarta, devant *yeshâm̃*, IX, 25 (X, XCIII, 13; cf. I, CLXV, 2).
...*vâvas*... (*vâvasânâ*, I, XLVI, 13; *vâvase*, VIII, IV, 8).
Vâvâtâ, IX, 13 (VIII, IV, 14).
Vâvâtuḥ, IX, 13 (VIII, I, 16).
Vâvâna, IX, 14 (X, LXXIV, 6).
Vâvṛije, IX, 14 (VII, XXXIX, 2).
Vâvṛituḥ, IX, 13 (IV, XXX, 2).
Vâvṛite, IX, 14 (X, CLXXIV, 1).
...*vâvṛidh*..., IX, 17 (*vâvṛidhânâ*, VIII, 5, 11; *vâvṛidhîthâḥ*, I, CXXX, 10).—Exception: *vavṛidhantaḥ*, IX, 21 (IV, II, 17).
Vâvṛidhvâm̃sam̃[1], IX, 13 (VIII, LXXXVII, 8).
Vâvṛishasva, IX, 13.
Vâvṛishâṇaḥ, IX, 14 (IV, XXIX, 3).
Vṛishâya, IX, 27 (X, XCVIII, 1).
Vṛishâyasva, IX, 30 (exemple tiré d'un *praisha*).
Çuçrûyâḥ, IX, 24 (VIII, XLV, 18).
Çuçrûyâtam̃, IX, 26 (V, LXXIV, 10).
Çrathâya, IX, 25 (II, XXVIII, 5).

...*çrâvay*..., IX, 17 (*çrâvayâ*, VIII, LXXXV, 12; *âçrâvayantaḥ*, I, CXXXIX, 3).— Exceptions..
- *Çravayatam̃*, IX, 22 (VII, LXII, 5).
- *Çravayan*, IX, 23 (II, XIII, 12).
- *Çravayantaḥ*, IX, 21 (I, CX, 3).

[1] Il semble que la règle relative à *vâvridh*... (IX, 17) rende inutile la mention à part de *vâvridhvâm̃sam̃*. Le commentaire se fait à lui-même cette objection dans la scolie du *çloka* 13, et répond qu'en vertu du *krama* (voy. ch. VI, 1, *sûtra* 2), le *dh* initial du groupe doit être précédé de *d*: *vâvriddhvâm̃sam̃*, et que, par conséquent, ce mot ne se trouve pas compris dans la règle du *çloka* 17.

Çrûyâh, IX, 24 (II, x, 2).

Sâdana, IX, 19, à la fin d'un *pâda*, et quand il fait à lui seul un mot (I, XLIV, 4; I, CXXXVI, 2; conf. VII, XXIV, 1; V, VII, 2).

Sâdana-spriçaḥ, IX, 30.

Sâdanâ, IX, 26, devant *te* (X, XVIII, 13).

Sâdanyaṁ, IX, 24 (I, XCI, 20).

Sânti, IX, 25, devant ..... { *Abhi* (II, XXVIII, 1; VIII, XXI, 6). *Gahâ* (VIII, VIII, 23).

...*sâsah*.... IX, 17 (*sâsahaḥ*, VIII, IX, 20; I, CLXXII, 6). — Exceptions ..... { *Sasâhishe*, IX, 21 et 30 (X, CLXXX, 1). *Sasâhe*, IX, 23 et 28 (VIII, LXXXV, 15; X, CIV, 10).

Sâsâha, IX, 28 (V, XXV, 6).

Sâh... :

1° Suivi de *y*, et précédé de, IX, 16 ..... { *Abhimâti* (III, XXXVII, 3). *Nṛi* (I, C, 5; VI, XLVI, 8). *Pṛitanâ* (III, XXXVII, 1; cf. V, XXIII, 2).

— Exceptions : *Nṛishahye*, après ..... { *Te*, IX, 21 (VI, XXV, 8). *Vâjasâtau*, IX, 22 (IX, XCVII, 19).

2° Comme second terme d'un composé, IX, 15 [1] :

Quand le 1er terme n'est pas { Un monosyllabe (VIII, XLVI, 20). — Exceptions.. { *Nṛi-shâhaṁ*, IX, 25 (VIII, XVI, 1). *Su-shâhâ*, après *karan*, IX, 27 (I, CLXXXVI, 2; cf. IX, XXIX, 3). *Carshaṇi* (VIII, I, 2). *Dhanva* (I, CXXVII, 3).

[1] Exception : *vibhvâ-sahaṁ*, IX, 22 (V, I, 7).

Quand *sah*... ne termine pas un *pâda*[1].....	De 8 syllabes (VIII, LXXVII, 1; cf. X, CIV, 7; X, XX, 7). — Exception, IX, 24: *vaḥ satrâ-sâhaṁ* (VIII, LXXXI, 7). De 12 syllabes (II, XXI, 3; cf. VI, LXXV, 9; II, XXI, 2).
3° Dans les formes suivantes..	*Sâhan*, IX, 26 (VI, LXXIII, 2). *Sâhâḥ*, IX, 26 (VIII, XX, 20). *Sâhishîmahi*, IX, 29 (VIII, XL, 1). *Sâhyâma*, IX, 30 (X, LXXXIII, 1). *Sâhvâṁsaḥ*, IX, 24 (IX, XLI, 2). *Sâhvân*, IX, 27 (III, XI, 6).

Sûyavasât (dans le *pada: suyavasa-at*), IX, 27 (I, CLXIV, 40).

[1] A moins qu'il ne soit précédé d'*abhimâti* (X, XLVII, 3).

ÉTUDE
SUR UNE STÈLE ÉGYPTIENNE,

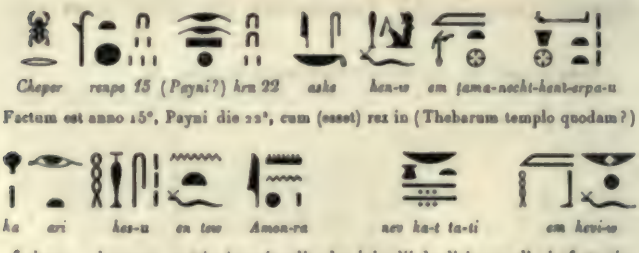
APPARTENANT À LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE,

PAR M. LE Vte E. DE ROUGÉ.

SUITE (VOIR LE CAHIER DE SEPTEMBRE-OCTOBRE 1856).

V.

Nous avons laissé la princesse de Bachtan au moment où, ramenée en Égypte par son royal époux, elle fut élevée à la dignité suprême. Ce qui précède n'a été qu'un préambule, une sorte d'exposition du sujet; le récit de la guérison, véritable motif de la stèle que nous expliquons ici, commence à la fin de la sixième ligne, et dans les termes suivants :



Cheper rempe 15 (Payni?) hru 22 ashe hen-w em fama-nocht-hent-arpa-u

Factum est anno 15°, Payni die 22°, cum (esset) rex in (Thebarum templo quodam?)

ha ari hes-u en tow Amon-ra nev ka-t ta-ti em hevi-w

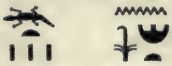
faciens hymnos patris Amonis-solis, domini solii duplicis mundi, in festo ejus

noure en Ap res hese-t het-w nte sep ape i-tu er fat-en

bono Oph australis, sedis cordis ejus, (quod) vice prima venerunt ut dicerent

hen-w *un* *api* *en p-ser en* *Vechten* *iu* *ker* *an-u*

regi: (est) legatus principis Bachtan venit cum donis



achu *en suten hime-t*

permultis ad regiam uxorem.

On voit qu'il n'est pas possible de couper cet ensemble de groupes; ils ne forment qu'une seule phrase. C'est déjà une chose bien opposée aux idées émises par Salvolini, et partagées par beaucoup de savants, lorsque l'on commença à pénétrer le sens des hiéroglyphes, que de trouver des phrases de cette longueur. La littérature de la XIXe dynastie m'a offert de nombreux exemples de périodes assez longues et bien coupées, et l'écriture hiéroglyphique se prêtait, tout aussi bien qu'une autre, à tous les développements du style, quoi qu'on en ait pu penser *à priori* et à une époque où l'on était loin de soupçonner toutes les ressources de la langue égyptienne.

La phrase est claire dans son ensemble; on la trouve presque entièrement traduite dans les notes du manuscrit de Champollion. J'aurai seulement à discuter plusieurs détails que j'apprécie autrement que M. Birch. Remarquons d'abord l'emploi du terme *cheper* «il arriva», au commencement de la phrase, le dérivé copte ϣⲟⲡⲓ a conservé cette

nuance sans altération : *accidit, contigit* (voy. Peyron, *Lex. copte*, verb. ϣⲟⲡⲓ, ⲁϫϣⲟⲡⲓ, etc.).

La particule ASKe est composée de *as* « ecce », et de *ke*, qui s'ajoute en composition très-fréquemment comme ⲕⲉ « etiam » en copte; la force de la locution est « voici que ». M. Birch sépare en deux le groupe que je prends pour un nom de localité : *ṭama-necht-hent-erpa-u;* telle serait sa lecture, si la prononciation suivait chaque élément, ce qui doit rester pour nous un point douteux. Champollion l'a laissé en blanc dans sa traduction; je ne doute pas qu'il ne s'agisse de quelque sanctuaire important de la ville de Thèbes. M. Birch traduit : « when his majesty « was in the Thebaïd commanding the cities ». Dans cette manière de voir, on ne sait que faire du premier signe après , à savoir, le bras armé , qui, lorsqu'il est seul, répond ordinairement au mot *necht* « la force, la puissance ».

En second lieu, pour que le groupe pût signifier *commandant*, il faudrait un signe de flexion grammaticale qui le rattachât au sujet « sa majesté », comme l'est le verbe suivant, *ari; ha ari* dans l'action de faire. Je pense, quant à moi, que nous avons affaire ici à un nom de lieu complexe, où le groupe a une primauté d'honneur, et qu'il s'agit de quelqu'une des salles hypostyles[1] que Thèbes devait posséder en si grand nombre au temps de sa splen-

[1] Ce nom de localité est probablement l'abrégé du nom suivant,

deur. Dans le membre de phrase suivant, je suis exactement Champollion, qui traduit : « occupé à « faire des chants pour son père Amon-ra. » Je conviens, avec M. Birch, que le terme HeS, au sens propre « chant », signifie souvent « des ordres » : c'est une métaphore que l'on conçoit facilement; mais puisque ce savant admet la traduction « chant, hymne, louange », comme le premier sens de ce mot, je ne doute pas que ce ne soit ici le cas de l'employer, puisque le roi était précisément occupé à célébrer une fête religieuse. Je ne puis donc pas me ranger à l'opinion de M. Birch, qui traduit ces mots par « to execute the command of his father Amon ra, « in his good festival of southern Thebes ». Ce savant ajoute « from the very depth of his heart », pour rendre les mots *hese-t het-w*. Je ne connais pas le groupe dans le sens de « profondeur », qu'indiquerait cette traduction. Le sens bien reconnu et usuel de *demeure* et *place* donne une idée trop naturelle ici pour ne pas nous suffire; c'est la Thèbes méridionale qui est ici qualifiée : « place favorite du cœur du dieu Amon », auquel se rapporte, sans difficulté, le pronom suffixe , dans *het-w* « son cœur », comme dans *hevi-w* « sa panégyrie ».

Le reste de la phrase ne fait pas difficulté; mais il faut étudier le terme , dont notre phrase a le

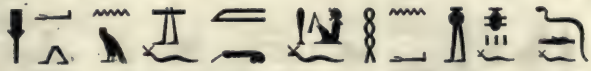
qu'on trouve à Karnak dans une inscription du temps de Takellotis, gravée sur l'édifice de Toutmès III, à Karnak (Prisse, pl. XXV) :

mérite de déterminer, d'une manière précise, et le sens et la prononciation. M. Birch fait remarquer que ce mot (ainsi déterminé par les jambes en marche) est nécessairement le nom du messager, du héraut qui a fait le voyage, et il en rapproche avec raison le titre : *Saten api er rat-w* « royal héraut à ses pieds ». Je ne crois pas qu'il faille le confondre avec , déterminé par le volume; il me semble, néanmoins, qu'ils dérivent l'un et l'autre du même radical, qui correspond au copte ⲁⲡ « juger, estimer », et que le vrai sens de est le mot *guide*, qu'avait choisi Champollion. Pour la lecture, M. Birch hésite en AP et TAP. Cette dernière valeur avait été proposée par M. Lepsius; mais je ne vois pas que rien la confirme; la lettre initiale est A, toutes les fois qu'elle est écrite, et jamais T[1].

M. Birch traduit, avec raison, la locution par « apportant »; le mot à mot est « venant avec ». La particule *ker*, qui vient probablement de *ker* « saisir, tenir, posséder, avoir », a très-souvent la force de « avec », et s'emploie pour « ayant, possédant » (voy. *Mémoire sur l'inscr. d'Ahmès*, p. 128) : *ia ker* revient exactement à la locution arabe جاءب.

[1] M. Lepsius a remarqué que cet *a* initial pouvait être l'*a* qui se prépose souvent au radical; pour que cette explication fût admissible, il faudrait qu'on pût montrer un *t* initial dans une variante du mot AP. Ainsi, doit se lire *anet*, parce que l'on trouve souvent *net*, mais on n'a pas rencontré ; la seule variante connue est AP.

La particule qui marque la destination des présents est *en*, elle est moins fréquemment employée dans cette acception que *er*.



Hane *mase-w* *em-ta* *hon-w* *hna* *an-uw* *ṭat-w*

Cum adductus est ante regem cum suis donis, dixit

em se-uaschi *hon-w*

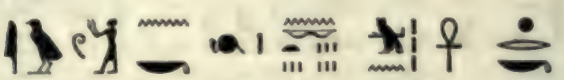
invocans sanctitatem ejus.

Le sens est clair, et nous sommes ici complétement d'accord. Le verbe *mas* « amener » se trouve écrit avec la voyelle médiale MAS; il se prend aussi dans le sens d'*apporter* des objets. Par exemple, dans la grande scène de Medinet-habou, qui représente la panégyrie célébrée au 1er Pachons, un homme apporte au roi une gerbe qu'il doit couper avec sa faucille; l'inscription dit en cet endroit : *mas vet-u*[1] *en suten* « apporter les gerbes au roi. »

Se-uasch est la forme composée du verbe *uasch*, en copte ⲱⲱϫ « invocare »; ici, comme dans beaucoup de cas, on ne voit pas que l'*s* initiale ajoute rien au sens primitif; peut-être était-elle intensitive, ou un peu emphatique. La lettre , dont l'équi-

[1] En copte, ϩⲟⲩ « olyra ».

valent exact est *ua*, se trouve plus souvent transcrite par le son *o;* c'est elle qu'on a presque toujours choisie pour représenter ce son dans le nom des Ptolémées.



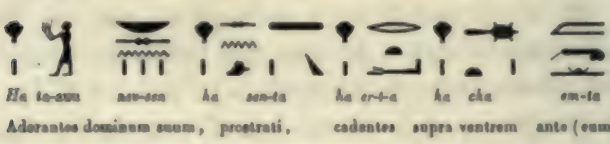
Aau	*nek*	*ra en.....* (?)	*ma-na-anch*	*cher-ek*
Gloria	tibi,	sol populorum!	sine nos vivere	apud te.

M. Birch traduit le mot *aäu* par « salut »; je crois que la traduction de Champollion, par le copte ⲉⲟⲟⲩ « gloire », était plus exacte : c'est ici l'action que l'on nommait *ta aau* « glorification », et que nous appelons l'*adoration*, car c'est l'acte d'hommage qu'on rendait aux dieux. Le groupe des neufs arcs, , avait été comparé par Champollion au copte ⲙⲡⲫⲁⲓⲁⲩ, nom des Libyens, lequel pouvait, en effet, sembler une sorte de pluriel tiré de ⲡⲉⲩⲩⲉ « arc ». Nous devons à M. Lepsius une observation fort juste sur le sens de ce groupe; ce savant remarque que ne figure pas, comme nom d'une nation spéciale, dans les inscriptions triomphales, et encore moins dans les récits de combats; il semble que ce soit une sorte de terme général, désignant neuf peuples principaux, suivant M. Lepsius. Je pense que le nombre 9 est une sorte de pluriel d'excellence (3 fois 3) et qu'il désigne l'ensemble des peuples barbares, comme le nombre 9 appliqué aux dieux désigne le cycle entier adoré dans un temple. En effet, quoique les personnages divins soient in-

diqués au nombre de 9 (par le groupe 𓂋𓏺𓏺𓏺𓏺𓏺𓏺𓏺𓏺𓏺, par exemple) dans les dédicaces, on n'en trouve souvent, dans la série des figures, que 8, ou tout autre nombre. Le pluriel ordinaire est figuré par trois 𓏺𓏺𓏺; neuf est donc à mes yeux un pluriel de pluriel, qui peut avoir eu une expression spéciale dans la langue égyptienne comme dans plusieurs autres. La traduction « peuples barbares » convient d'ailleurs bien mieux aux exigences du sens, ici et partout ailleurs, que celle de « Libyens », qui n'est indiquée par aucun monument. On ne voit pas pourquoi les peuples de la Mésopotamie auraient salué le Pharaon du titre de Soleil des Libyens; ils expriment, au contraire, leur propre soumission par la qualification de Soleil de tous les peuples.

M. Birch traduit la fin de la phrase par « our life « depends of thee ». Je crois que la tournure exacte est « donne-nous de vivre en ta présence ». Ce premier salut est un hommage à la divinité du roi, dont le principal attribut, aux yeux des adulateurs orientaux, était le droit absolu de vie et de mort. Les inscriptions rappellent fréquemment ce droit divin des Pharaons, et l'histoire d'Esther atteste que ces traditions étaient vivantes à la cour des rois perses (voy. *Esther*, IV, 11). La belle juive n'osait aller trouver son époux, pour détourner les malheurs qui menaçaient sa nation; car toute personne qui se serait présentée ainsi, sans l'ordre du roi, devait être aussitôt punie de mort, si le souverain n'étendait vers elle son sceptre, en signe de clémence.

Ma traduction suit ici M. Birch, sauf pour le mot *compliment*, par lequel ce savant rend les signes ; *sen-ta* signifie littéralement « respirer la terre », pour « se prosterner ». L'acte du *sen-ta* est bien expliqué dans la stèle des mineurs d'or; les chefs du pays d'Akaiat y sont représentés venant adorer le Pharaon :



Cette adoration, le front dans la poussière et le ventre à terre, est encore le cérémonial officiel des cours de l'Asie orientale. M. Birch traduit ici le *senta* par « compliment », et ailleurs par « obéissance ». La phrase précédente nous donne une des formules du *sen-ta* prononcé; « adoration » me paraît la traduction véritable, il répond étymologiquement au *προσκύνημα* des Grecs.

Le symbole ⌋, la jambe de taureau, nécessite une discussion; il signifie « second, une seconde fois »,

et, comme verbe, « recommencer ». La preuve s'en trouve à Silsilis, dans la série des panégyries célébrées sous Ramsès-Meïamoun; elle est ainsi chiffrée: , , , , etc. c'est-à-dire 1re, 2e, 3e, 4e panégyrie. M. Birch nous apprend qu'il doit cette remarque à M. Hincks; elle m'avait aussi frappé, et j'ai traduit, dès 1849, le titre par « second du roi », ou lieutenant royal[1]; mais personne n'a, que je sache, indiqué la vraie lecture du mot. M. Birch propose *ṭam*[2], et M. Brugsch, *uhem;* mais ni l'un ni l'autre n'ont justifié ces conjectures. Les variantes du groupe ne sont pas rares, et l'on se convaincra tout d'abord, en étudiant les diverses leçons du Rituel, que s'emploie tout à fait indifféremment pour le même mot. × ne joue pas ordinairement un rôle phonétique; dans l'ancien style, c'est le symbole du *croisement*, de la *multiplication;* il se trouve naturellement à sa place dans les mots *second*, *recommencer*. La véritable variante phonétique consiste dans l'addition de l'*n* initiale, . Je l'ai trouvée, pour la première fois, dans le nom d'un des juges infernaux, *Tenemi*[3]; les Rituels d'ancien style, et en particulier ceux du Louvre, l'écrivent [4].

[1] Voyez *Notice des monuments du Louvre*, stèle d'Entew, p. 49.

[2] *Gam*, en suivant sa méthode de transcription, où *g* = .

[3] Voy. *Todt.* chap. CXXV, au 19e juge.

[4] Comparez aussi, dans les listes d'offrandes, un objet nommé NeM; Lepsius, *Denkmäler*, IV, 3, *sic* .

Le signe ⲇ avait donc la valeur *nem;* il est syllabique, car on le trouve indifféremment écrit avec ou sans ses compléments phonétiques *n* et *m*. Les trois formes ⲇ, ⲇ, ⲇ, s'écrivaient également, à la volonté du graveur; les deux dernières indiquent la marche des deux jambes de devant : c'est un symbole assez naturel des idées *une seconde fois*, *recommencer*. On peut faire un rapprochement assez curieux entre ce symbole et le mot hébreu פעמים, qui signifie « gressus » et « vices »; ces analogies doivent être remarquées en présence du témoignage de Clément d'Alexandrie, qui nous avertit de la ressemblance qu'il avait observée entre les symboles des Hébreux et ceux des Égyptiens. ⲇ s'employait d'une manière générale pour dire « de nouveau », même à la troisième fois; à chaque fois qu'une action était répétée, on pouvait s'en servir. Je puis citer, comme exemple, l'inscription du tombeau d'Ahmès; ce personnage, après chaque action, est décoré ⲇ *em nem a* « une nouvelle fois ». Le nom propre de juge infernal, *Tenemi*, s'explique facilement d'après son déterminatif ⲇ, les jambes marchant en sens inverse; *nem*, augmenté du T causatif, signifiera « faire retourner, redoubler »; *celui dont l'aspect fait reculer* est un nom qui trouve naturellement sa place au milieu des personnages effrayants qui composent la série des assesseurs d'Osiris.

Nem s'emploie, soit comme adjectif, soit comme adverbe, soit enfin comme une sorte de verbe auxiliaire; c'est alors ce mot qui prend les suffixes, et

le thème verbal reste invariable, ce qui forme une construction tout à fait analogue à la conjugaison copte; c'est le cas qui nous occupe ici : NeM-w-ṬaT « iteravit dicens ». A la ligne 13e, le sujet est un substantif, il sépare les deux mots NeM en HeN-w.... eM ṬaT « iteravit rex..... dicendo ». Plus loin, à la même ligne, on trouve la tournure opposée, avec *nem* adverbe : eR ARI-a NeM eM-Ta-K « ago iterum ante te ». Ces diverses locutions montrent la flexibilité de la langue égyptienne, et la richesse de sa syntaxe[1].

Ai-a *nek* *Ati* *nev-a ha* *Vent-nte reschi-t*

Veni ad te, Rex, domine mi, pro Bint-reschi-t.

sen-t keti-t en *suten hime* *Neweru-ra*

sororem minorem regiæ sponsæ Neferu-ra.

J'ai peu de remarques à faire sur ce commence-

[1] Je ne veux pas m'écarter de mon sujet pour étudier les nombreux emplois du terme NeM; je ne puis néanmoins laisser passer l'occasion de rappeler la légende d'Apis : *Hapi anch nem en Ptah*, et la traduction que j'en ai donnée : « Apis, vie nouvelle de Ptah. » Je sais que ce sens a été contesté; on peut observer, à l'appui de mon opinion, 1° que les autres taureaux ont une légende analogue; ainsi, Mnévis, dont le nom ordinaire est *oër meri*, est appelé *anch nem en Ra* « vie seconde ou nouvelle du Soleil », ce qui s'accorde parfaitement avec l'idée de

ment de la 9e ligne. Le caractère ⊥ est d'une forme indécise; mais, entre les signes voisins ⊥ et ⊥, le sens ne permet pas d'hésiter à reconnaître ⊥ *sen-t* « sœur »; il y a d'ailleurs un ⲛ *n* complémentaire qui ne peut convenir à ⊥ = *sem*. Ces formes indécises ne se trouvent que bien rarement, sous la XVIIIe dynastie, dans les monuments importants. Le mot qui suit est KeTi « petit », le copte ⲕⲟⲩⲓ; c'est un des exemples du passage au ϫ du T antique.

Le nom de la princesse est écrit trois fois dans le texte, et avec quelques différences. La première forme, VeNT NTe ReSchi-t, contient la particule *nte* de plus que les deux autres; ce qui nous fait voir que le rédacteur a voulu séparer les deux mots *bent* et *reschi*. La seconde, *bent resch-ti*, montre qu'il a assimilé le second mot à l'égyptien ReSchi-t « la joie » (en copte ⲣⲁϣⲓ); car il lui a oonné le déterminatif ordinaire de ce mot,

l'incarnation de la divinité dans ces animaux sacrés; 2° que les dieux naissants reçoivent la qualification de *nem anch* « recommençant la vie » (voy. *Denkm.* IV, 61, 62, 64, et la scène de l'accouchement divin); aussi, le lever du soleil était-il le symbole et la matérialisation de cette éternelle renaissance divine. C'est dans le même sens que les défunts, ayant acquis l'immortalité à la suite du jugement d'Osiris, reçoivent souvent le titre de *anch nem* « recommençant la vie », comme variante du titre ordinaire « le justifié ».

, le nez de veau, symbole des *souffles*, de la *fraîcheur*, et ensuite du *plaisir*. La troisième variante, *bent resch*, montre que le premier mot se prononçait *bent* (avec le *t* final de la forme , qui ne se confond pas avec la marque souvent explétive). On doit reconnaître ici, avec M. Birch, un nom sémitique, car le mot *bent* est indubitablement بنت « fille ». M. Birch croit trouver dans le second mot, *al-isch* « l'homme », ce qui ne me satisfait pas; j'ai pensé à quelque nom propre comme Reschid; la finale *ti* semble indiquer qu'on prononçait *Bint-reschit*. En tout cas, quoique le rédacteur égyptien ait eu certainement en vue le mot *reschi* « joie », il est à peu près certain que ce n'était de sa part qu'une assimilation arbitraire, par laquelle il a voulu donner à ce nom le sens de *fille de la joie;* et c'est là ce qui peut nous expliquer pourquoi il a une fois inséré la particule de flexion *nte* entre les deux mots *bent* et *reschi*.

Je me sépare ici de mon savant devancier; il traduit le premier membre de phrase par « who cannot

« move herself(?). » Il considère *men* comme la négation, ce qui pourrait être admis; mais tout dépend du sens que l'on reconnaîtra au groupe , que M. Birch transcrit HaVeCh, et qu'il traduit par « sauter, s'élancer, se mouvoir », d'où il tire sa traduction littérale : « il n'y a plus de mouvement dans ses membres. » ne me paraît pas pouvoir se lire autrement que AVeCh; le signe initial s'échange partout, et même dans ce mot, avec et [1], dont la valeur AV n'est pas contestée; je ne vois pas pourquoi on substituerait ici l'aspiration; ajoutons, comme dernier renseignement, une variante de l'époque ptolémaïque, où ce même mot est écrit , avec trois lettres simples[2]. En étudiant l'ensemble des usages du thème AVeCh, j'arrive avec certitude aux idées « pénétrer, absorber ». Le sens qu'indique M. Birch, le mouvement, aurait eu infailliblement les jambes pour déterminatif habituel, et je n'ai pas trouvé une fois avec ce groupe. Les trois déterminatifs qui accompagnent le thème AVeCh sont : 1° ×, l'idée de croisement; 2° , symbole très-général pour les actions fortes, et 3° , qui a plusieurs sens : outre la *joie* et les *sentiments*, l'action de *manger, avaler,* lui est attribuée, et, dans un sens figuré, les idées de *pénétrer, entrer;* c'est

[1] Voy. *Todt.* chap. xv, 2; cf. Champol. *Monum.* pl. XXXVIII, l. 19, et Lepsius, *Denkmäler,* IV, 46, 6.

[2] Lepsius, *Denkmäler,* IV, 18; cf. *Todt.* xv, 2.

ainsi que le verbe AM « manger, avaler », s'emploie, avec le même déterminatif, pour *enchâsser* une pierre précieuse. Nos trois déterminatifs conviennent parfaitement au sens de *pénétrer*. Parmi les exemples que cite M. Birch, je lui ferai observer qu'il est peu naturel de dire des obélisques que leurs pyramidions *sautent* dans le ciel[1].

Venven-sen	*avechu*	*em hur-t*
Pyramis eorum	penetrat	cœlum.

Telle paraît être la traduction naturelle de ce passage. L'expression *avechu em haa*, que ce savant traduit par « sautant de joie », sera bien mieux rendue par « pénétrés de joie », car elle forme parallélisme avec « comblés de santé », dans le passage cité[2]. Voici d'ailleurs une expression analogue, où le même verbe a pour régime *la vie*, et où le sens de *sauter* devient impossible; elle est tirée du discours de Ptah à Ramsès II[3] :

Ta-ti	*avechu*	*em anch*	*ṭam*
Regiones duo	penetrantur	vita	bona.

[1] Voy. Lepsius, *Denkmäler*, III, 24, base du grand obélisque de Kernak.

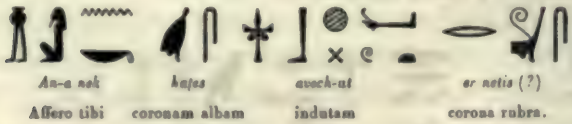
[2] Rosellini, *Mon.* R. CXIII, l. 8.

[3] Champollion, *Monum.* pl. XXXVIII, l. 19, à Ibsamboul.

C'est un des bons effets du règne de Ramsès qui est ainsi tracé.

Nous trouvons donc à ce verbe deux sens bien liés; au figuré « être pénétré, comblé de.... », au sens propre « s'absorber, pénétrer dans... ». L'âme justifiée, admise au ciel, arrive, dit le Rituel au chapitre XV, dans les sphères des astres :

Ce sens s'établit encore très-bien par l'emploi métaphorique de AVeCh-tu, signifiant « combiné »; le schent est ainsi défini (voy. Lepsius, *Denkmäler*, IV, 46, 6) :



C'est, en effet, cette combinaison qui produisait le schent ☥.

Ayant reconnu dans *avech* l'idée de « pénétrer », il faudra appliquer, dans notre passage, au groupe

MeN, déterminé par l'oiseau funeste, la signification de « mal ». Le mot *men* a clairement ce sens dans un passage de la confession négative[1].

An	*ari-a*	*men*	*van*
Non	feci	malum	fœdum.

Sans savoir quel est le péché spécial ainsi indiqué, on voit que la négation se trouve en tête de la phrase, comme dans tous les autres passages du même tableau.

Les mots *men avech em ha-us* se traduisent de la manière la plus naturelle : « Un mal a pénétré dans ses membres ».

M. Birch ne nous donne sa traduction des mots suivants que comme une conjecture, et je ne puis m'y rallier : « Would your majesty proceed to know « the circumstance and see it or her (?) ». Les signes désignent, à la ligne 11e, le grammate royal *Toth-em-hevi*, qui va visiter la princesse par ordre du roi. Cette remarque, qui a échappé à M. Birch, est la clef du passage qui nous occupe. Les premiers mots ne sont pas obscurs : *ama uo hon-ek*, mot à mot « que fasse aller ta majesté... » Qui? L'individu qualifié *rech che-t scha*, mot à mot « quelqu'un sachant la chose du livre » ou « toute science », car le groupe se prend aussi quelquefois pour l'ensemble d'une

[1] *Todt.* chap. CXXV, l. 26.

chose[1]. La difficulté provient ici de ce que le rédacteur a omis toute marque de flexion au verbe ReCh « savoir, connaître » ; mais la ligne 11e ne laisse aucun doute sur cette traduction, comme on le verra plus tard. L'ambassadeur du prince de Bachtan demande donc au roi d'envoyer un savant pour examiner la princesse malade. Ce point établi, nous suivons le même sens, qui continue à nous éloigner de notre devancier.

Le rédacteur met toujours dans la bouche du roi un langage recherché qui rend ces phrases très-difficiles à comprendre.

M. Birch traduit : « deliver to me the letter of « the prince to the interpreters (?) of cabinet. » Ce qui a égaré ici notre savant confrère, c'est le groupe , assez rare dans les inscriptions; il le prend pour une lettre, venant du prince de Bachtan, lettre dont il n'a nullement été question dans le discours

[1] En ce sens, il serait possible que ne formât qu'un mot, ou serait déterminatif, ReCh Che-t « sachant toute chose », on sait que représente *les livres, les écritures.*

de l'ambassadeur. Mais nous n'en sommes pas réduit, pour ce groupe, à des conjectures; c'est l'inscription de Rosette qui nous en donne la clef. Les hiérogrammates y sont désignés, à leur place, parmi les prêtres, par les signes démotiques qui correspondent au mot *ne-schaï* « les grammates », suivis d'un groupe qui n'est que le signe abrégé des hiéroglyphes ▭☥▭ « la double demeure de vie ». On sait que les lignes hiéroglyphiques correspondant à cet endroit du texte étaient dans la partie détruite de la pierre de Rosette; mais ce passage est parfaitement conservé dans le protocole identique des deux décrets de Philæ, et le nom du collége des hiérogrammates, venant après les stolistes, s'y lit dans les deux monuments 𓏏𓏏𓏏 𓅓𓏛𓏛 ▭☥▭ TI-u Pa-ti ANCh; ce qui ne diffère du groupe de notre inscription que par la variante graphique ▭☥▭ pour ▭☥▭, et par l'absence de la particule 𓈖 *nte* « de ». Le mot TI n'était plus usité sous les Ptolémées, puisque le démotique le remplace par le sigle ordinaire pour *sechaï* « scriba »; il ne faut donc pas s'étonner de ne plus le trouver dans le dictionnaire copte. L'orthographe de l'inscription de Philæ nous montre, par son déterminatif 𓅓𓏛𓏛, qu'il s'agit des *hommes* de la science, et non pas des livres, comme je l'avais d'abord pensé. Ce déterminatif manque dans notre inscription, il n'y a que 𓏛, signe des écritures; cela devait bien suffire pour un mot aussi connu des Égyptiens que le nom du collége des hiérogrammates. Je ne me hasarderais pas à vouloir expliquer

ce qu'on entendait par la double demeure de vie. Lorsqu'on transcrit ces groupes composés, comme je le fais ici, par les deux termes dont ils sont formés, on doit bien se rendre compte que cette transcription est douteuse, la prononciation du mot ainsi représenté pouvait bien être toute différente de celle de ses éléments réunis.

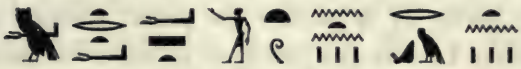
Il en est ainsi du groupe suivant, dont les éléments donnent bien, pour le sens, « les docteurs des choses mystérieuses », *sechaï-u ameni-t-u.* CheN-nou (le copte memphitique ⲥⲟⲛⲛ) signifie « l'intérieur, le dedans »; je n'oserais affirmer qu'il s'agisse des *mystères de l'intérieur du corps humain :* c'est ce qui me paraît le plus probable; mais il est possible qu'il s'agisse des docteurs de *l'intérieur du temple*, ou *attachés au sanctuaire.*

M. Birch ne paraît pas avoir possédé une copie bien exacte pour le groupe ; il est gravé sur la stèle en très-petits caractères, mais parfaitement lisibles, et on ne peut lui substituer d'autres signes, comme l'a fait ce savant. Ils forment d'ailleurs un second membre de phrase en parfait parallélisme avec le premier. On demandait au roi un habile docteur, il répond en mandant ses hiérogrammates et ses savants.

Sta-t	*new*	*ha-a*	*fat*	*en hon-w*
(Ipsis) deductis	ad eum	illico,	dixit	rex.

M. Birch continue, dans la supposition d'une lettre du prince de Bachtan : « He passed it out of his hand. « Said his majesty. »

Le groupe est l'expression usitée pour *amener* des personnes; il paraît, au sens propre, signifier « traîner, remorquer une barque ». La locution *ha-a* « sur l'acte, à l'instant », a été déjà expliquée (voy. p. 231, 232 du tome VIII du Journal asiatique). L'ordre du roi s'exécute immédiatement.

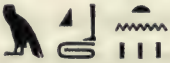


Ma-t er-t-a *asch-tu-nten* *er sem-ten*

Idcirco feci vocari vos ut audiatis

ṭut-et na *aske* *an-a* *uva-tu* *em het-w* *(secha?) em* *tev-nw*

dictum mihi, ecce enim arcesco solertem in corde suo, magistrum in digitis suis



em kev-ten

e cœtu vestro.

J'ai longtemps hésité sur cette phrase difficile, et je ne suis pas encore bien certain d'avoir trouvé partout la nuance exacte.

M. Birch traduit, toujours en supposant une lettre : « When ye have read and listened to the word which « is brought me, thought in his heart, written by his « fingers, tell me, to the best of your knowledge (?) ».

Plusieurs circonstances du récit s'opposent à cette traduction; d'abord nous avons constaté qu'il n'avait pas été question d'une lettre, le groupe ayant dû recevoir un sens tout différent. En second lieu, nous allons voir que les docteurs ne donnent pas au roi la réponse que nécessiteraient ces mots ainsi compris; ils se bornent à faire venir le savant *Toth-emhevi*, ce qui était la seule réponse convenable à ce que le roi leur demandait, suivant mon opinion, à savoir, un homme habile désigné parmi eux. La première partie de la phrase me paraît traduite avec certitude. Le rôle que j'attribue ici au terme *ma* initial se déduit bien de la signification radicale *locus;* le copte dit également ⲉϥ-ⲙⲁ-ϫⲉ « propterea « quod », en donnant à ⲙⲁ la même force que je suppose au mot antique.

Asch devient le verbe « lire » dans la traduction anglaise; le copte ⲥⲱϣ comporte bien cette acception, mais comme nous n'avons plus affaire à aucune lettre, je reviens au sens ordinaire du mot ASch = ⲥⲱϣ qui est *appeler*, et pour lequel le déterminatif est le plus convenable. Dans les mots *ṭut-et na*, il manque, pour le sens que j'adopte, la marque finale de la première personne, ou ; elle est souvent omise ou oubliée dans les textes de basse époque, particulièrement sous les Saïtes, et nous avons déjà constaté que notre texte était assez incorrect pour admettre ici cette négligence; la particule *n* étant suivie de la conjonction *aske*, qui re-

commence un membre de phrase, il faut nécessairement supposer un suffixe pour son complément.

La traduction de M. Birch suppose la même appréciation des mots *ṭut-en-na*. Le caractère principal du mot *ṭut*, , n'a pas, sur la pierre, la forme ronde et décidée que porte le type , il est plus allongé et plus effilé du bas; c'est peut-être le signe , la langue, que le graveur a voulu tracer. C'est, en effet, celui-ci que l'on trouve ordinairement avec le complément T, pour écrire le mot *ṭut* « parler ». Le caractère n'a le plus souvent pour complément que la voyelle *a*, et M. Birch a proposé de lire le groupe , *chera;* nous aurons plus loin l'occasion d'examiner cette question; ici le *t* final montre qu'on ne peut hésiter à lire ṬuT.

Je donne ici, au verbe AN-a, la même acception que tout à l'heure : « je fais venir », c'est-à-dire « je mande auprès de moi. »

Le groupe paraît rendu par *thought* « pensé », dans la traduction de M. Birch; aucune explication ne justifie cette conjecture, et le signe principal attend encore son étude. Les variantes qu'il prend, suivant les diverses époques, sont innombrables; chaque graveur le modifiait à sa fantaisie, et cependant on reconnaît son type assez facilement; voici quelques-unes de ses principales formes : , et chacune reçoit un nombre infini de variétés plus ou moins éloignées. Les bas-

reliefs de métier, recueillis par Champollion (*Monuments*, pl. CLXVI), nous montrent un ouvrier se servant de cet instrument, soit pour creuser, soit pour calibrer ou jauger des vases, tous de forme ronde; on le trouve employé de même dans les bas-reliefs du Voyage de Caillaud, et dans Lepsius (*Denkmäler*, II, pl. XIII); c'était peut-être une sorte de trépan[1]. La main droite tenait l'appendice supérieur, et la gauche dirigeait la tige inférieure.

Le radical écrit avec ce type d'instrument avait un domaine très-étendu dans le langage; restreignons-nous à ce qui nous est ici nécessaire, et tâchons d'abord de lire le mot. Son second élément phonétique est constamment écrit] ou] *va*, par orthographe double; souvent, aussi, on trouve de plus la voyelle *u* (*sic*) [2], ou]; cette circonstance et le sens du mot, qui va nous ramener au copte ⲟⲩϧⲉ, m'avaient décidé pour la lecture UVA, et je crois avoir trouvé une preuve de la vérité de cette lecture dans le groupe (variante). C'est la forme que plusieurs textes ptolémaïques donnent au mot bien connu UVeN « lucere », écrit ordinairement]. On reconnaîtra particulièrement ce mot dans la formule la plus

[1] Suivant M. Lenormant, on devrait y reconnaître une sonde destinée à forer des puits artésiens; les bas-reliefs que je cite paraissent lui donner un tout autre usage.

[2] Lepsius, *Denkmäler*, IV, 23, et sur la statue d'Ounnowre, au Louvre, et *passim*.

usitée pour le « lever et le coucher du soleil » *uven-w . . . hotep-w*. Je la trouve ainsi écrite à Ombos, et appliquée à *Sévek-ra*, ou « Soleil, seigneur d'Ombos », UVeN-w HoTeP-w *qui se lève et se couche*, dans l'enceinte du temple que le roi lui consacre[1]. La lecture UVA ainsi confirmée[2], le sens

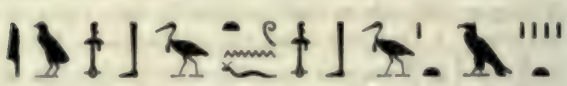
[1] Voy. Lepsius, *Denkmäler*, IV, 48; cf. *Id. ibid.* IV, 10.

[2] Je dois néanmoins avertir qu'à côté de la valeur UVA, différentes variantes très-anciennes semblent annoncer une transcription AV, AVA, peu différente au fond, puisque l'A° était vague, et servait aux sons *o*, *ô*. On trouve à Beni-Hassan (*Denkmäler*, II, 124) le groupe *aav*, avec deux déterminatifs, dont l'un, , est bien connu avec la valeur *av*, et l'autre, , peut être une variante de notre signe . De plus, la forme , que prend souvent le même hiéroglyphe, ne diffère qu'à peine du signe , auquel correspond la prononciation AVA, dans les manuscrits de style antique du Musée du Louvre (aux chapitres LXIX, lig. 8, et LXXIII, lig. 36, du Rituel funéraire, comparés à l'exemplaire de Turin). Ajoutons que le correspondant du copte ⲟⲩⲃⲉ, dans le sens de *adversus*, *contra*, ⲧⲟⲩⲃⲉ « adversari », s'écrivait en hiéroglyphes dans son orthographe complète, avec le syllabique *av*, et la corne, la pointe en avant, . Exemple :

An	*ta*	*ki*	*em*	*ava*	*ki*
Non	feci alterum		esse	contra	alterum.

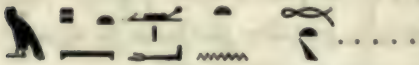
(Lepsius, *Denkmäler*, II, 125); d'où je soupçonne que AVA et UVA ne sont que deux nuances grammaticales du même type.

premier et général du radical écrit me paraît être celui qu'a conservé en copte la particule ⲟⲩϧⲉ, seul reste de ce thème autrefois très-riche en développements, à savoir, *vers*, *contre*. UVA, comme verbe, signifiait « tourner, diriger », d'où « orienter », et, comme particule « vers ». Le chapitre CLXI du Rituel funéraire contient, après le tableau des portes des quatre vents, une prescription pour l'orientation du cercueil et de sa décoration. Le texte dit :



Au-uva-ta new — *uva* — *ta awte*

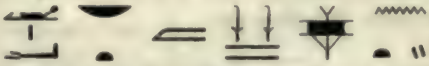
Convertunt eum — adversus — quatuor (partes)



em — *pe-t* — *ua-t en* — *mehit.....*

coeli, — una — boream versus.....

Le texte continue en énumérant les quatre points cardinaux; puis il ajoute :



Ta — *niv* — *emmen* — *niw-u* — *nti*

(Para) quaque — secundum — ventos — qui

em — *uvan-u*

contra eum.

Cet exemple réunit heureusement l'emploi de notre terme *uva* comme verbe et comme particule. On comprend facilement comment cet instrument aura été pris pour symbole de l'idée de *tourner;* on ne pouvait s'en servir qu'en le tournant dans le vase.

Une des acceptions les plus usitées du type UVA est, comme substantif, *artisan*, *ouvrier* pris dans un sens relevé, et, comme verbe, *faire un ouvrage;* on l'employait pour désigner des arts fort divers. On peut le rapprocher, dans cette acception, du copte ⲓⲉϧ, ⲉⲓⲉⲡ, etc. qui s'applique à diverses sortes d'ouvrages et d'ornements. Dans la stèle des mineurs d'or, traduite par M. Birch, à la ligne 13, il est employé sous la forme , pour la *construction* d'un réservoir d'eau destiné à abreuver les voyageurs et leurs ânes. Le papyrus de l'histoire des deux frères nous montre la reine effrayée par l'apparition subite des deux arbres où s'est réfugiée l'âme de son premier époux; elle persuade alors au roi de faire faire des meubles avec ces arbres. Le texte continue ainsi :

Un *an* *hon-w*[1] *ha* *ta* *scheme*

Fuit rex jubens ire

[1] Je ne transcris pas les signes , qui, dans le style hiératique, accompagnent toutes les désignations du roi, comme une sorte de déterminatif honorifique. (Voy. *Mémoire sur l'inscription d'Ahmès*, p. 185.)

Ici, les *uvau* sont des ébénistes; en sorte qu'il faut traduire ce mot par un terme très-général, tel que *artiste*. On voit, en effet, qu'il est employé pour désigner divers noms de charges et dignités civiles et sacerdotales, dont l'étude nous mènerait trop loin de notre sujet. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le passage de la grande inscription des campagnes de Toutmès III, où l'on énumère, parmi les dépouilles, « les anneaux d'or trouvés aux bras ou aux mains des *uvau* tués ou pris dans la bataille[2]. »

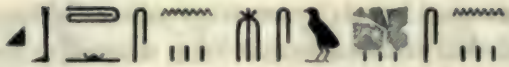
Ces détails étaient nécessaires pour comprendre l'emploi du groupe en question dans la locution *uva-tu em het-w*. L'envoyé de Bachtan avait demandé au roi un savant docteur pour examiner

[1] L'orthographe est assez constante dans la qualification des personnes pour m'engager à la considérer comme un mot un peu différent, quoique se rattachant au même radical. Je ne trouve pas cette variante quand il s'agit du verbe; le *v* final est, au contraire, souvent écrit dans ce dernier cas, comme ou UVA.

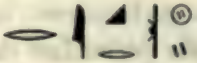
[2] Voy. Lepsius, *Denkmäler*. III, 32, l. 29; cf. Birch, *Annals of Thoutmes III*, loc. cit.

la princesse; le roi, ayant fait venir ses hiérogrammates, doit nécessairement leur demander de lui indiquer l'homme convenable. Cet homme, il le caractérise par deux expressions parallèles, et, à ce qu'il semble, assez recherchées; la première est littéralement *un homme qui ait l'art dans son cœur;* mais j'hésite beaucoup sur le sens de la seconde, qui doit la compléter par le parallélisme. Je la laisse un instant de côté pour m'occuper des mots suivants, où je trouve le groupe ◢] ▭, fort mal interprété jusqu'ici.

M. Chabas a proposé, dans le mémoire cité ci-dessus, de traduire KeV par « ornement, éclat »; je ne puis me ranger à son opinion, et j'écarte d'abord les groupes ◢] ▯ et ◢] ⌇, qui me paraissent clairement devoir être traduits par le copte ⲕⲃⲉ « refri-« gerare »; le signe ▭ peut s'y trouver accidentellement pour sa valeur syllabique KeV, mais les déterminatifs entraînent ordinairement un sens bien distinct. ◢] KeV, avec le signe ▭ ou ▭, et souvent avec le volume ⌒, qui s'ajoute à toutes les idées de *comptes* ou de *calculs*, répond très-exactement au copte ⲕⲉⲃⲃⲉ « plicatura, duplicatio », d'où ⲕⲱⲃ « vices, multiplicare, etc. ». L'anneau ▭ de métal *ployé* explique le mot à lui seul. Tel est le premier sens de ◢] ▭ ⌒. Le papyrus des deux frères parle, à son début, des soins heureux que recevaient leurs troupeaux :



Kev-sen *mesu-sen*
Multiplicabant partus suos



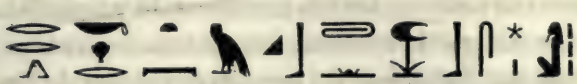
er *aker* *aker* (bis)
valde valde.

C'est ainsi que l'on doit, suivant mon opinion, interpréter la locution *kev-w hotep-u nte nuter-u*, citée par M. Chabas[1] : « le roi a doublé ou multiplié les dons faits aux dieux ».

Mais un radical tel que celui que nous venons de constater se prête à des sens métaphoriques extrêmement nombreux. J'avais d'abord choisi l'acception de *réponse*, que j'abandonne aujourd'hui, parce que je n'en ai pas rencontré d'autre exemple. M. Birch traduit par « connaissance ». Le copte présente, dans cette direction, ⲕⲁϩ, dans ⲙⲉⲧⲕⲁϩ « calliditas » et ⲕⲉϩⲓⲁ « fraus »; l'un et l'autre répondent donc à notre mot *duplicité*, et ne semblent pris qu'en mauvaise part; je ne trouve d'ailleurs aucun autre exemple qui justifie cette traduction. On rencontre souvent, au contraire, l'expression *em-kev*, signifiant clairement « faire partie de, être du nombre *ou* de l'assemblée de »; *em kev ten* sera « de cœtu vestro », ou « e numero vestrum ». Voici des exemples de cette locution :

[1] Cf. Lepsius, *Denkmäler*, III, 223.

1° *Scha en sinsin*, section IV, mss. du Louvre, allocution à l'âme justifiée :



Rere-k	*kur-t*	*em-kev*	*chaves-u* [1]
Circumdas	excelsa	in cœtu	fulgentium.

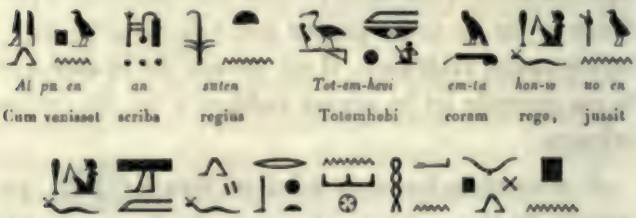
2° (*Rituel funéraire*, chap. II, l. 2.) *Ah Tmou Tmou!* « dites aux lions » que l'Osiris un tel arrive; *em kev-sen* « dans leur cycle, au milieu d'eux ». Cette locution est assez fréquente; je suis donc autorisé à traduire la fin de notre phrase par « de cœtu vestro », ou « e medio vestrum ». Il est permis de penser que le roi assimile ici le savant collége à un des cycles célestes.

Il nous reste les mots *schaï em tevu-w* , qui doivent fournir un sens à eux seuls; je prends *secha* dans la nuance du copte ⲡⲓ ⲥⲁϧ « magister »; car je ne crois pas qu'il s'agisse ici d'un talent pour l'écriture, qui eût été peu utile à la malade, et je traduis un « maître dans les doigts », c'est-à-dire « un opérateur habile ». Ce serait là l'expression parallèle appelée par les mots *ava-tu em het-w* « peritum in « corde suo ». Si j'ai réussi à saisir cette phrase difficile, le roi demandait à ses hiérogrammates de choisir dans leur sein un docteur instruit et un opérateur adroit, c'est-à-dire un parfait médecin. Il est à remar-

[1] *Chaves-u* « les lampes », nom de certaines constellations, probablement les *Décans;* ici le *kev* est leur *cycle*.

quer que l'auteur met toujours dans la bouche de ses grands personnages des phrases recherchées et construites suivant les lois littéraires du parallélisme.

On sait que la coutume des embaumements avait donné aux Égyptiens les premières notions de l'anatomie, et qu'ils passaient pour bons opérateurs; ce sens me paraît donc admissible, mais je suis loin de le donner pour certain. Notre récit continue par une phrase beaucoup plus claire qui nous amène à la 11e ligne :



Aï pa en	*an*	*suten*	*Tot-em-hevi*	*em-ta*	*hon-w*	*no en*	
Cum venisset	scriba	regius	Totemhebi	coram	rege,	jussit	

hon-w	*schemo-w*	*er Vechten*	*han*	*api*	*pen*
rex	iter facere eum	ad Bachtan	cum	legato	isto.

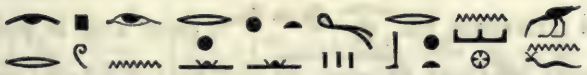
Cette phrase peut reposer notre attention; elle ne présente aucune difficulté, tous les mots en sont connus. Remarquons le temps composé *aï pa*, avec le verbe ▪𓅱 = ⲡⲉ « être », et l'inversion du sujet; cette tournure met le premier membre de phrase au plus-que-parfait, et en relation de temps avec le second. L'orthographe 𓋴𓂋𓏏𓊹, pour le titre du basilico-grammate, montre que, dans le groupe abrégé 𓏏𓋴, le signe *suten* 𓏏 obtient une primauté d'honneur (comme 𓁷 « dieu »), et que nous avons le droit

de transcrire toujours, en mettant l'adjectif après le substantif, *an suten* « scriba regius ».

La lecture de ce titre, *an suten*, est due à M. Birch; beaucoup de bons exemples la justifient; mais il ne faut pas en conclure que le signe se prononçait *an* dans tous les cas; cela n'est prouvé jusqu'ici que dans le nom du basilico-grammate, et ce pouvait être le nom particulier de cette charge.

La particule *han* « avec » s'écrit ordinairement , c'est-à-dire la voyelle après les consonnes; l'orthographe , qui suit probablement la prononciation, est une innovation qu'il faut aussi noter. Nous sommes déjà loin du style des Toutmès et des Aménophis, sous bien des rapports.

VI.



Sper pu ari en rech ehe-t scha-u er Vechten keme-new

Cum accedisset sciens (homo) res librorum ad Bachtan, reperit

Vent-resch-ti em secheru ker chui

Bint-reschit rem habentem cum dœmone.

J'ai déjà fait voir que le premier membre de cette phrase importante n'avait pas été saisi par M. Birch; il le traduit : « The object of the journey was to know « the state of the affairs in Bachten. » Le verbe *sper*

« accedere » est connu depuis Champollion, et l'on ne peut hésiter à le reconnaître ici, quoique son déterminatif ⋀ ait été omis; l'inversion et le verbe auxiliaire *pu* le mettent au plus-que-parfait, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec une relation que nous rendons par le subjonctif. Nous avons constaté également que les mots *rech che-t scha-u* étaient la qualification de l'homme spécial que le prince de Bachtan demandait au Pharaon; elle caractérise ici *Tot-em-hévi*. Le roi vient de lui ordonner de partir pour Bachtan avec l'ambassadeur. Qui peut maintenant arriver à Bachtan, si ce n'est lui? Il est donc incontestable que c'est le docteur égyptien qui est ici indiqué par les mots , et, dès lors, notre interprétation est certaine aussi à la 9e ligne, à l'endroit où l'ambassadeur demande au roi d'envoyer un pour voir la princesse; les deux groupes ne diffèrent d'ailleurs que par les signes idéographiques du pluriel : *les sciences* ou *la science*, ce qui ne change rien à la traduction.

La seconde partie est traduite par M. Birch : « He « thought Benteresch was under the influence of « spirits (?) », ce qui se rapproche extrêmement du sens que je propose; nous sommes moins d'accord sur les détails.

Le groupe , ou l'oiseau qui suffit ici pour le représenter, , est transcrit par le savant anglais *senem*, et traduit par lui « penser »; je me sépare de

lui sur ces deux points. Le symbole est un oiseau échassier *cherchant sa nourriture*, et le verbe se traduit partout exactement par « trouver ». Le papyrus des deux frères m'en a offert une foule d'exemples très-clairs; lorsque le frère cadet revient à la ferme chercher des semences, il *trouve* sa belle-sœur seule. L'aîné revenant au logis *trouve* sa femme étendue par terre. En se plaignant à son mari, elle lui dit : « Il m'a trouvée assise seule »; et c'est toujours le groupe qui exprime cette idée.

Je donnerai ici le texte d'un seul de ces exemples, parce qu'il explique aussi le terme corrélatif *uchach* « chercher ». Le frère cadet avait recommandé, lorsqu'il serait mort, de chercher soigneusement son cœur pour le faire ressusciter. Le texte dit alors :

A la fin, cependant, il *trouva* une gousse d'acacia où le cœur était caché[1].

[1] Plusieurs savants, et M. Birch lui-même, ont déjà traduit ce même signe par le verbe *trouver*. Depuis que ceci est écrit, j'ai reçu

Tous les sens que nous donnons en français au mot *trouver* sont du domaine du signe ⲙ; et notamment *se trouver, trouver* pour *juger, estimer, être d'avis;* c'est ce que nous allons voir dans les mots suivants.

La lecture *senem*, que propose M. Birch, provient de l'inscription des Annales de Toutmès IV; mais l'oiseau qui suit le mot ainsi écrit me paraît différent : c'est l'oie du Nil[1], tandis que nous avons ici un échassier bien caractérisé. Or, dans la même inscription, notre mot *trouver* est, si je ne me trompe, exprimé par le même échassier, dans une phrase que j'ai déjà citée plus haut (voy. *Denkmäler*, III, 32, l. 29). « Or, en anneaux

Kemi-t *ha aa* *uun-n*

trouvés aux bras (ou aux mains) des gens distingués ». De là, je conclus que *senem*, écrit dans la même inscription, avec l'oie pâturant pour déterminatif, doit avoir un sens différent. *Trouver* m'avait mené droit au copte memphitique ϫⲉⲙ, ϫⲓⲙⲓ *Baschm.* ϭⲓⲙⲓ « invenire » (on connaissait le second élément M); mais j'hésitais toujours entre les articula-

un excellent travail de M. Chabas, inséré dans la *Revue archéologique;* ce savant y explique un hymne à Osiris, qui fournit aussi un bon exemple; il y est dit d'Isis, cherchant son frère : *an chen-nes an kimetu-s-su* « elle ne s'est pas arrêtée avant de l'avoir trouvé. »

[1] Voy. Lepsius, *Denkm.* III, 30, l. 29.

tions antiques *k*, *ṭ*, ou *sch* pour la lettre initiale, lorsque M. Brugsch me communiqua une variante du nom de ville *Vukem* ⲃ, où *kem* est exprimé par ; c'est certainement le même nom que je trouve à Philæ écrit ⲃ *Vaukem*[1]. Salvolini avait déjà signalé la variante à , et cette variante pourrait faire une difficulté, car semble avoir la valeur *am*, comme initiale du nom des peuples nommés *Amous*.

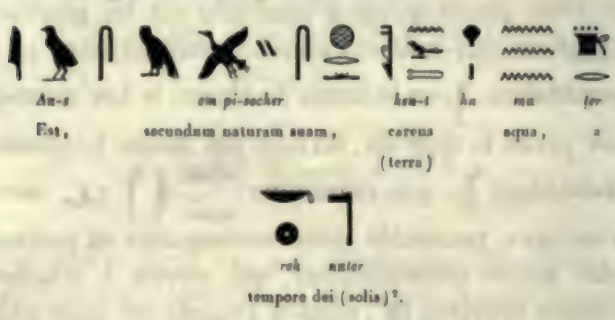
Le signe peut répondre à différents mots; mais je crois plutôt qu'on a confondu (et les graveurs égyptiens eux-mêmes) plusieurs hiéroglyphes très-semblables. , ou le bâton de chasse, le *bou-mérang*, me paraît le type *am*, du nom des *Amous*. Le poteau d'abordage , qui détermine *mena* « arriver », ressemble aussi extrêmement au poteau, plus mince ordinairement, qui servait à attacher l'oiseau appelant ; celui-ci s'employait aussi seul, , à la place de , pour écrire le verbe KeMa, dans le sens de « jouir, se réjouir », en copte ⲕⲓⲙⲉ[2]. De là provient sans doute la variante ; mais le type de l'idée *trouver* est bien l'échassier ;

[1] Voy. Lepsius, *Denkm.* IV, 53; cf. IV, 56.

[2] signifie aussi, d'une manière incontestable, « créer »; c'est dans ce sens que Champollion l'avait rapproché de ⲕⲓⲙⲓ, ϫⲓⲙⲓ « invenire ».

il est employé presque exclusivement dans les textes anciens, et surtout dans les textes hiératiques.

En arrivant à Bachtan, Tot-em-hevi trouva la princesse *em secheru ker chui* sous l'obsession d'un esprit, d'un *démon*. Le *secheru* d'une chose, comme l'a bien reconnu M. Birch, est, en général sa partie abstraite; c'est le *plan*, le *dessin* d'un ouvrage : pour une personne, ce sont ses *desseins*, ses *idées*, et aussi son *état*, son *caractère*, comme le *indoles* latin. Dans l'inscription des mineurs d'or, on lit[1], au sujet de la région d'Akaïat :



Secher, dans notre inscription, est, exactement dans la même nuance, l'*état* de la malade qui con-

[1] Voy. Prisse, *Monum.* XXI, l. 20; cf. Birch, *loc. cit.*

[2] ReK signifie « le temps, l'époque », et non « le règne », comme l'a traduit M. Birch. Son déterminatif complet est le soleil ☉, et la route ; tel est le groupe , qu'il faut rétablir dans la stèle de Leyde, qui marque l'époque du roi Antew et que je n'avais pu reconnaître. Ce groupe, exprimant si bien l'idée du temps, est aussi le déterminatif du mot *ha-u*, dans cette même acception, et de plusieurs autres termes analogues. (Voyez *Revue archéologique*, lettre à Leemans, sur le musée de Leyde.)

sistait en ce qu'elle était *ker chui* « avec un esprit ». *Ker* indique encore plus que l'idée *avec*, ce mot implique souvent la *possession* d'une chose, comme nous l'avons déjà remarqué.

Je ne puis faire mieux, pour le sens de , que d'analyser ici la remarquable discussion de M. Birch. Le premier sens du groupe est *lumière;* cela est rendu certain, tant par de nombreux exemples que par le déterminatif , qu'il prend dans cette acception[1]. Il est facile de tirer de là les sens secondaires *éclat, splendeur, honneurs, priviléges, droits,* que ne mentionne pas M. Birch, et dont je pourrais citer bien des exemples, peut-être aussi le sens de *fêtes, cérémonies,* que Champollion lui donne dans son Dictionnaire (p. 184).

M. Birch fait ensuite voir que ce terme, avec le déterminatif , désigne un certain nombre de génies ou divinités du second ordre, ce qui rappelle les esprits lumineux du gnosticisme[2]. ChU devient également le nom *des mânes*, des défunts justifiés, qui passaient à un état semblable à celui des génies ou démons du second ordre. Notre savant devancier cite des textes qui montrent que l'influence de ces génies était souvent redoutée, et qu'on faisait des prières pour s'en défendre; il con-

[1] Voy. *Todt.* xv, 34 et *passim.*

[2] Notre mot *esprit* est tiré de l'idée du souffle, les Égyptiens semblent avoir employé une métaphore préférable, en comparant l'esprit au rayon lumineux.

clut de cette discussion que la princesse était sous l'obsession d'un esprit de cette espèce, et la suite de notre texte va pleinement justifier cette excellente explication, qui se trouve d'ailleurs en si parfaite harmonie avec ce que nous savons des croyances de l'Orient antique.

Je suis obligé de m'arrêter un instant sur la lecture du type , qui joue un rôle immense dans les textes. M. Birch nous laisse sous ce rapport dans l'incertitude; car, après avoir transcrit *ach*, il revient à *bachu*, à *chut*, et paraît néanmoins incliner plus fortement pour *acht;* la seule variante qu'il indique serait *ach*. Je crois que le signe doit se lire ChU; les variantes qui le prouvent sont nombreuses et concordantes. Celle que Salvolini a signalée, , est très-fréquente dans les rituels [1]; or la lecture du premier groupe par *chu* n'est pas douteuse, et Lepsius l'a confirmée par la liste grecque des décans. Mais ce savant, n'ayant pas reconnu l'égalité phonétique de et , dit que les décans *chu* et *ape-chu* manquent dans les listes anciennes. C'est une erreur; on trouve à la place correspondante, au tombeau de Séti, , deux oiseaux *chu*, au Ramesséum , et puis *ape chu;* c'est-à-dire deux décans dans cette constellation, tout comme à Dendérah. La liste du temps de Nectanébo présente les mêmes signes. Les décans *ape-biu* et *biu* viennent ensuite; ils sont écrits

[1] *Todt.* ch. XVII, l. 39; cf. *Rituel Cad.* loc. cit.

par l'oiseau *baï*, avec lequel il faut se garder de confondre l'oiseau à la crête dorée, symbole de la lumière, et qui ressemble à la belle grue couronnée du Sénégal. Une variante ptolémaïque écrit le même groupe avec le chat, en égyptien *chau;* je la cite, parce que la phrase paraît un souvenir consacré à la beauté de la célèbre Cléopâtre[1] :

Mesecha[2]	*hati-u*	*en*	*mia*	*chaui-us*
Lætantur	corda	cum vident		decora ejus.

On sait, d'ailleurs, que le chat était regardé, lui-même, comme un symbole de lumière.

Cette valeur *chu* étant bien établie, il n'est plus étonnant de voir l'oiseau employé pour dans quelques mots où il ne joue qu'un rôle phonétique, par exemple dans le mot ; c'est ainsi que se trouve écrit, au tombeau de Ramsès VIII, le péché que le Rituel de Turin orthographie [3]. Le mot *chot* « flamme », ordinairement , a pour variante ou , et M. Birch le lit alors lui-même *chet*, d'où il suit que la valeur de l'oiseau est bien un *ch*. Je sais que ce radical, ainsi que beau-

[1] Voy. Lepsius, *Denkm.* IV, 65.

[2] Le lotus est employé comme déterminatif de la joie, surtout aux basses époques; c'est à tort que M. Birch, dans le résumé précité, exclut la fleur de lotus des déterminatifs généraux.

[3] *Todt.* CXXV, 20.

coup d'autres, se présente souvent, dans les rituels antiques, avec une ou deux voyelles initiales; en sorte que le groupe y est orthographié , au lieu de ou . C'est ce qui a engagé, sans doute, M. Birch a lire *ach;* mais la valeur de étant certaine, il ne faut voir dans ces exemples qu'une voyelle initiale ajoutée au radical simple; ce que les langues égyptiennes et coptes admettent très-facilement. J'ajouterai, pour compléter ce qui regarde le signe , que le même mot s'écrit par la tête seule de l'oiseau , et que cette tête elle-même remplace quelquefois le fouet sacré, , dans le groupe *chu* « protéger, gouverner », en vertu de sa seule valeur phonétique[1].

Le mot était trop important pour ne pas en éclaircir la lecture; elle nous permet de retrouver des dérivés certains dans les mots coptes ϣⲟⲩϣⲟⲩ « glo-« ria, laus », ϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ « sacrificium », ϣⲟⲩ-ϣⲟⲩϣⲓ « adorare », et enfin dans la particule ϣⲟⲩ, à laquelle M. Quatremère a fait reconnaître la valeur de *dignus*.

Les phrases qui suivent sont un peu mutilées; on peut néanmoins suivre le sens avec ce qui reste sur la pierre.

[1] est le nom même du fouet *chu*, dans la description d'Ammon ithyphallique, dans la panégyrie représentée à Medinet-Abou : *chu-w ha a-w avet* « son fouet est sur son bras droit ».

Keme-new-su	.....	*en*	*ker*	*han-w*
Sensit sese	(debiliorem?)	quam ut dimicaret	cum eo.	

M. Birch propose : « He thought they were spirits « of Kel or contending with her or him. »

Champollion a copié la stèle à une époque où elle était un peu moins dégradée, et sa copie nous sera très-précieuse en cet endroit. Écartons d'abord le pronom féminin —•—, que M. Birch lit à la fin de cette phrase; le masculin ⲛ est encore parfaitement visible sur la pierre. On ne peut donc pas entendre ceci de l'esprit qui *se serait battu avec elle.* Les premiers mots *Keme-new-su* se lisent sans difficulté; or la formule *new-su* a, le plus habituellement, la force du verbe réfléchi. Nous verrons à la ligne 18e *er ta-new-su ha cha-t-w*, ce que M. Birch traduit parfaitement par « il se mit sur le ventre », pour « il se prosterna ». Je traduis *keme-new-su* par « il se trouva »; le sujet étant Thot-em-hevi, comme dans le membre de phrase qui précède. Les derniers mots, *ker han-w*, ne peuvent avoir d'autre sens que « combattre avec lui ». Dans le groupe effacé, on distingue encore parfaitement l'oiseau funeste ⲛ, comme déterminatif, après les deux feuilles ⲛⲛ; quant au caractère qui précédait, il est difficile d'en rendre compte, la pierre est trop dégradée à cette place; la forme de la dépression ressemble à ⲟ ou à ⲓ. M. Prisse l'a prise pour un simple accident, car il n'a mis au-

cun signe entre ☥ 𓄡 et 𓅱𓅱; l'exiguïté de l'espace pourrait lui donner raison. Champollion a cru distinguer le bas du signe 𓅱, et M. Birch a suivi cette manière de voir[1].

Nous devons à ce savant des recherches curieuses sur ce signe, qui paraît être une rame; comme le mot 𓅱𓄡𓂋 représente incontestablement *la parole*, on avait pris 𓅱 pour une parfaite variante de la langue 𓂋[2]. En effet, dans les Rituels de basse époque, et, par exemple, dans celui de Turin, le signe linéaire pour 𓂋 est souvent tout à fait pareil à celui qui représente 𓅱, tant dans le mot 𓅱𓄡𓄡𓂋, que dans un autre groupe 𓇋 *hap*, dont le vrai déterminatif est 𓅱. Ces deux signes ont cependant des correspondants hiératiques bien distincts, et, de plus, le complément phonétique de 𓅱 est ordinairement une ou deux voyelles, 𓄡 ou 𓄡𓄡, tandis que 𓂋 est suivi du 𓏏 *t*[3]. M. Birch fait voir par les variantes 𓂋𓏏 égal à 𓂋𓏏𓍿×, et à 𓂋𓏏𓍿×𓅱, que la prononciation de 𓅱 doit être CheR, dans la for-

[1] Seulement, on ne peut, comme le demande M. Birch, changer ☥𓄡𓂋𓅱𓅱𓂋 en 𓅱𓄡𓅱𓅱𓂋; ☥𓄡 est très-bien conservé sur la pierre, au commencement de la ligne; c'est entre 𓄡 et 𓅱𓅱 qu'il paraît y avoir eu quelque chose.

[2] Voir, pour l'explication du groupe 𓅱𓂋𓂋𓇋, le Mémoire sur Ahmès, p. 37.

[3] Dans M. Bunsen (*Ægypt's place*), 𓅱 paraît aux signes mixtes n° 30 avec la valeur *tet*, et 𓅱, le vrai représentant de ce mot, ne figure nulle part.

mule usuelle pour les défunts *proclamés justes*. On connaît encore, au même signe, la valeur phonétique HAP, et le nom même de la rame paraît avoir été prononcé *mahou*. C'est là un des exemples de la polyphonie d'un signe; cette polyphonie pourrait aussi expliquer les cas où, comme à la ligne 10e de notre inscription, le mot *ṭut* « paroles » semble être écrit ; mais, comme je l'ai dit, on peut supposer facilement, en pareil cas, une incorrection dans le texte, à cause de la ressemblance des deux signes et . Le mot *cheru*, ainsi écrit , est rapproché par M. Birch du copte Ϧⲣⲱⲟⲩ « vox »[1].

Dans la formule , qui signifie « les offrandes funéraires », ce savant signale également la variante phonétique *pere-t cheru*.

Avec l'oiseau funeste, ce terme. *cherui* , se rencontre parmi les expressions qui désignent le mal; on le doit rapporter alors au même radical que , qualification appliquée ordinairement aux ennemis.

Le papyrus Sallier (n° 1, I, 8) nous montre Ramsès II enfonçant les rangs des Chetas :

Hane-w *aku* *em* *p-cherui* *na*

Et ipse irrupit intra hostes,

[1] Ce savant cite un excellent exemple du mot *cheru*, dans le sens de voix, où il est orthographié *cherru*. (Voy. *Mémoire sur la coupe d'or du Musée du Louvre*.)

cher-w *en cheta*
viles chittites.

C'est probablement un terme de mépris qu'il faut voir ici dans *p-cherui*.

Les Takkari, les Schartan, et autres peuples vaincus sont aussi qualifiés dans les monuments de Ramsès III (voy. Champol. *Monum.* CCIII). La traduction *ennemis* est également la seule qui convienne dans le passage suivant, tiré de Beit-el-Oually.

Les fils de Ramsès II suivent leur père sur leurs chars et se réjouissent de sa victoire; l'un d'eux dit, entre autres choses :

Het-a *em resch-a* *atew* *ha* *ha* *cheri-uw*
Cor meum lætatur, pater percussit hostes suos,

ta-w (*taser?*) *chopesch-w* *er* (*peti-u?*)
fecit prævalere gladium suum adversus barbaros.

La lecture *cher* est encore assurée, dans cette nouvelle acception, par l'orth graphe , que je remarque deux fois sur un monument de la XIIe dynastie (voy. Lepsius, *Denkmäler*, II, 136); dans cette inscription, le déterminatif est lié comme un prisonnier.

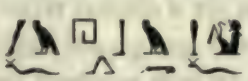
Pour revenir à notre passage, si Champollion a vu distinctement le signe , il y avait CheRi; mais le déterminatif est seul certain; il se prête au sens d'*ennemi*, *méchant*, ou *petit*, *faible*. On peut donc entendre que Thot-em-hévi « trouva un démon ennemi qu'il fallait combattre », ou bien qu'il « se trouva trop faible pour le combattre », en un mot qu'il ne put réussir à l'expulser. Je choisis ce dernier sens pour deux raisons : la première est que la formule indique très-souvent le réfléchi, *keme-new-su* « il se trouva »; la seconde est que Thot-em-hévi s'en revint réellement sans aucun succès, puisque nous allons voir une nouvelle demande de secours adressée au dieu Chons en personne. Le démon est d'ailleurs traité, dans toute la suite du récit, avec une grande considération, et je doute fort qu'on lui eût appliqué une épithète déterminée par le signe du mépris . Le rédacteur de l'inscription eut trop à s'en louer, pour ne pas lui avoir conservé une grande reconnaissance.

VII.

La princesse n'étant pas guérie, le récit passe sans transition à une nouvelle ambassade, adressée au roi, son beau-frère.

Un sar en	*Vechten*	*nem-w (hav?) em (ta) hon-w*		*em tat*
Princeps	Bachtan	iterum (misit?) ad regem,		dicens :

M. Birch traduit : « The chief of the Bakhtan « come a second time and stood before his majesty, « and said. . . . » Je ne puis me ranger à son opinion, et, d'abord, le prince n'était pas venu lui-même la première fois; il avait envoyé un ambassadeur ou un courrier, . On voit même, par la suite du récit, qu'il était resté chez lui, car il vient au-devant du dieu Chons, à son arrivée dans ses États. Le verbe que je propose de suppléer ici est HaVe « envoyer », que nous avons discuté à la ligne 3e. M. Prisse a vu, en effet, un signe de forme carrée à la partie supérieure de cette lacune; Champollion n'y a distingué qu'un trait vertical. L'espace serait régulièrement rempli par les signes suivants :



Nem-w hawe em-ta hon-w.

et cette restitution me paraît acceptable.

M. Birch revient ici sur le sens de , que j'ai expliqué plus haut; il le transcrit *gam*, et je regrette de voir que cette faute s'est glissée dans l'excellent Abrégé du système hiéroglyphique qu'il a joint au résumé publié par S. Gardner Wilkinson. Cet épitomé si utile pouvait être incomplet, mais il eût été désirable de n'y introduire que des choses bien certaines, et il est très-nécessaire de relever les inexactitudes que l'auteur a pu y laisser. J'ai déjà donné les preuves de la lecture de , qui est *nem;* le mot à mot exact serait ici « iteravit mittens ».

Ati *nev-a* *ama-uo-tu* *hen-w* *er-t-a* *an-tu*

Rex magne, domine mi, jubeat majestas tua deduci

neter

deum.....

Les caractères restitués ici ne sont plus tous lisibles aujourd'hui; mais les copies de Champollion et de M. Prisse s'accordent très-exactement sur ce point. On peut donc ajouter sans crainte les mots essentiels « amener le dieu » à la traduction de M. Birch, qui donne : « My Lord, would his « majesty order that the god... » La lacune qui suit est trop longue pour que j'essaye une conjecture raisonnable sur les mots qui la remplissaient; mais le sens y perd peu de chose, comme on va le voir. Il faut nécessairement restituer quelque chose d'analogue à *L'envoyé de Bachtan arriva* ou *se présenta*, ou mieux encore *fut conduit*...

Ligne 13.

Er hen-w en renpe *23* *(Pachons 1)* *chewte* *hevi* *Amen* *au*

Ad regem, in anno 23°, 1ª die Pachons, in tempore panegyris Amonis, stante

hen-w *em chenu Ṭama*

rege in Tama.

Je suis ici M. Birch pour le sens; mais il s'est trompé en plaçant au-dessus du caractère le verbe *set* « célébrer ». On lit encore distinctement les signes phonétiques pour *panégyrie* *hev.* Je reviendrai sur cette fête annuelle du premier Pachons.

Il n'y a ici aucune difficulté; la particule *chewte* « lorsque » a été expliquée par Champollion; la conjonction *em chen* a pour variante phonétique, dans la plupart des textes anciens, : c'est le copte ⲉϩⲟⲛ « intra, intus ». On voit que dans ce mot le vase , ordinairement lu *nu*, prend, par le principe de la polyphonie, la valeur *chen;* mais le déterminatif de l'idée lieu, , prévient toute erreur pour ce cas.

Il n'y a rien à remarquer dans cette phrase, si ce n'est l'orthographe inusitée du verbe HePeT, qui est ordinairement écrit HeTeP; non-seulement il y a ici une métathèse que l'on retrouve dans les formes coptes ϩⲉⲡⲧ et ϩⲉⲧⲡ, mais encore le

t final, écrit par ▲, doit être signalé. Une offrande ainsi figurée, ▲, et qui semble un gâteau de farine, est la variante usuelle du bras tenant la même offrande, ⊥, ce qui est le symbole du *don;* M. Birch prétend que, dans les époques pharaoniques, ⊥ avait toujours la valeur *ma.* Je ne puis me ranger à cet avis; les mots coptes ⲧⲟⲓ « dare », et ⲙⲁ « da » (impératif), attestent bien que, dans la langue antique, il y a eu deux radicaux, *ma* et *ta* signifiant « donner »; le symbole ⊥ s'appliquait aussi bien à l'un qu'à l'autre, en vertu de la polyphonie. *Ma* s'écrit d'ordinaire avec un *m* complémentaire ⊥, ou bien avec le vase ⲧ sur la main, au lieu du signe ▲, ⊥; mais quand ⊥ (ou ▲) est seul, je crois qu'il reste habituellement avec la valeur phonétique *ta;* c'est ainsi qu'on l'a employé plusieurs fois dans notre inscription, pour la variante ⊥, au lieu de ⊥.

P-nev nowre er-ari-a nem em-ta-k ha se-t en p-sar en

Domine bone! ago iterum coram te pro filia principis

Vechten

Bachtan.

Traduction de M. Birch : « My gracious master, « I appear before you on account of the daughter of « the chief of the Bakhtan. » Cette tournure ne tient

pas compte du sens de *nem* « iterum ». On ne nous a pas dit, il est vrai, que le roi eût déjà prié Chons pour la guérison de sa belle-sœur; mais cela est facile à supposer, puisque l'on peut voir, par les deux dates, que la maladie durait depuis onze ans. Le signe de la première personne, dans , ne porte pas les insignes de la royauté; on pourrait penser que c'est l'envoyé de Bachtan qui parle, mais on observe souvent cette petite inexactitude, et je reste de l'avis de M. Birch; c'est le roi qui parle, car c'est lui seul qui va agir et qui a pu donner les ordres pour la cérémonie qui va suivre.

Ligne 14.

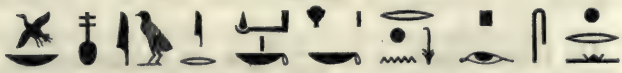
Je me suis expliqué, en commençant, sur ces deux formes du dieu Chons; je ferai seulement remarquer que le verbe *se-heri* a ici son déterminatif habituel, , le guerrier, repoussant avec son bouclier, et le bras levé pour frapper de sa lance, ou plutôt de sa hache d'armes. *Schema-u*, dans lequel je vois

les puissances ennemies, est suivi des jambes en marche 𓂝.

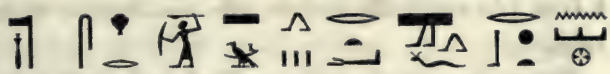
Le verbe *sta*, qui signifie, au sens propre « remorquer une barque », s'applique symboliquement à la conduite solennelle des dieux ou des grands personnages; on le trouve aussi, pour *amener* ou *faire venir*, dans toutes les nuances de ces mots. Ma traduction n'est que celle de M. Birch; nous différons seulement pour l'explication des titres du dieu.

Hane tat en hen-w em-ta chensu em Ṭama newer-hetep.
Tum dixit rex ante Chons in Tama deo optimo.

Tous ces mots ont déjà passé sous nos yeux; notons seulement que, dans le titre de Chons, le rédacteur est revenu, pour cette fois-ci, à l'orthographe usuelle du mot 𓉐 *hotep*.



P-nev newer au-ar-ta-k hra-k er chensu p-ari secher
Domine bone, si converteris os tuum ad Chons agentem consilia,



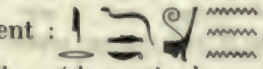
neter aa se-heri schema-u er-t-a sche-w er Vechten
deum magnum, ejicientem hostes, ut facias ire eum ad Bachtan

han oër oër
gratia maxima.

Voici la traduction anglaise de ce passage : « My « good Lord, would you lift up thy face to Chons... « that he should go to the Bakhtan? he assented « (twice?) ». Nous sommes donc d'accord pour le premier membre de phrase, il faut seulement serrer de plus près la locution *au-er-ta-k hra-k*. Le verbe auxiliaire *ar*, placé avant le radical, compose une des formules conditionnelles ou dubitatives que nous rendons par *si;* la stèle des mineurs d'or en offre un exemple excellent : « Tout ce que tu veux se fait », disent les fonctionnaires au roi Ramsès [1]:

Ar *ave-k* *secher* *em korah* *haf-to*
Si velis excogitare in nocte diem,

au-v chaper
ipse fiet.

On trouve aussi, à la 17e ligne du même monument :  *ar tate-k en mu* « si tu disais à l'eau (de sortir du rocher, elle viendrait à ta parole). »

Notre formule de prière polie doit donc être analysée par la forme dubitative : « si tu tournais ta face vers le dieu Chons ». Observez que le ⲉ dubitatif du copte n'est pas autre chose que ce verbe *ar, er,* devenu

[1] Voy. Prisse, pl. XXI, l. 13; cf. Birch, *loc. cit.*

e par l'oblitération de l'*r* finale, comme la particule ⲉ, qui a remplacé *er*.

Le vocatif *p-nev nowre* « domine bone », nous montre, pour la seconde fois, l'emploi de l'article avec le nom au vocatif, il faut aussi tenir note de cette particularité, qui pourrait embarrasser dans des phrases moins claires. M. Birch a omis cette forme du vocatif dans son Abrégé précité.

La formule *han oër* (bis) est plus difficile; la traduction que M. Birch propose, avec le signe du doute, ne tient pas compte du mot *oër*, avec l'addition *sep 2* « bis ». Ce dernier signe, par la réduplication du mot, forme une sorte de superlatif; on en a un exemple très-clair dans la locution adverbiale *er aker aker*, qu'on rencontre très-fréquemment dans les papyrus, et qui signifie « extrêmement », tant en bonne qu'en mauvaise part[1]. *Oër oër* signifie donc ici « très-grand ». La même locution, à la ligne suivante, est augmentée de *ape*, qui ajoute encore un degré à ce superlatif. M. Birch traduit le mot *han* par « consentir ». Je le rapporte, comme lui, à la racine copte ϩⲛⲉ « velle »; le déterminatif est celui des mouvements et des sensations agréables et favorables; mais pour justifier les épithètes *oër* (bis), *très-grande* et *ape oër* (bis), *très-insigne*, il faut ici la nuance de *grâce*, *faveur;*

[1] Ce sens de *er aker* a échappé à M. Birch dans la stèle des mineurs d'or, l. 21, *cher her-s ken-ta her-mu er aker*, traduisez : « sed via « ejus carens aqua omnino. » (Voy. ci-dessus, p. 142.)

elle s'applique également bien à la ligne 20e, où nous retrouverons ce mot. On ne comprendrait pas, d'ailleurs, pourquoi le dieu consentirait *deux fois*, et si le mot *han* était ici le verbe *consentir*, il y aurait eu de toute nécessité le pronom ⟨⟩, pour le rattacher au sujet. *Han* est donc un substantif qualifié par *oër oër*.

(La suite à un prochain numéro.)

ÉTUDES ASSYRIENNES.

INSCRIPTION DE BORSIPPA,

RELATIVE À LA RESTAURATION DE LA TOUR DES LANGUES PAR NABUCHODONOSOR.

(Suite.)

IX.

Il n'y a pas de difficultés dans la phrase. Le verbe *assum* אֶשֵּׂם vient de שׂוּם « mettre, émettre ». Nous avons vu déjà que quelquefois le שׂ de l'hébreu et du chaldaïque se change en שׁ en assyrien, contrairement à la règle qui nous enseigne la permutation du שׂ et du ס dans la langue de Ninive, comme elle a lieu en syriaque. Il est possible que, dans l'origine, le שׂ et le שׁ de l'hébreu aient été identiques, et que la distinction que la ponctuation y a introduite ne soit que l'effet d'une prononciation plus moderne. Je ne crois pas, contrairement à quelques grammairiens, que jamais il ait existé, dans ces temps postérieurs, une différence entre le שׂ et le ס.

Les deux termes *ibisisa* et *ullū* sont des infinitifs : l'un, עִבְשִׁשָׂא, est celui du kal, avec le suffixe de la 3e pers. féminine ; l'autre, עֻלּוּ, celui du paël de עלה. On sait que l'infinitif du paël se forme פֻּעֳל ; nous citons, parmi beaucoup d'exemples : דֻּנֳן, נֻמֳר, דֻּמֳק,

שְׁלֵם, dont les impératifs correspondants seraient דְּנֵן, נְטֵר, דְּמֵק, שְׁלֵם.

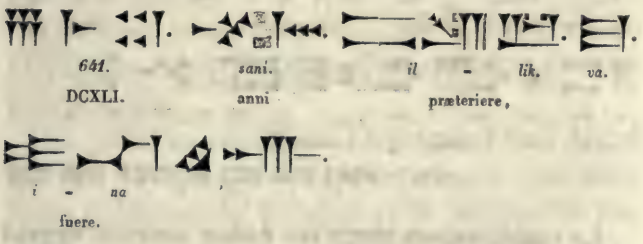
Les deux phrases suivantes ne se trouvent pas sur le baril qui seul nous fournit la fin du dernier paragraphe; mais l'ensemble en est tellement important, qu'il faut voir dans cette omission une des nombreuses inadvertances dont les textes assyriens nous montrent des exemples.

Le sens du passage est clair. Nabuchodonosor se glorifie d'avoir reconstruit l'édifice tel qu'il avait été dans les temps très-reculés. Comment pouvait-il avoir une notion de l'état du temple dans ces antiques époques? Voilà ce que nous ignorons; probablement une tradition conservée parmi les Chaldéens l'aura guidé dans son œuvre.

Le mot *labirim* לְעִבְרִם veut dire « auparavant », et vient du mot si connu des langues sémitiques עבר « passer ». Le terme est intéressant, parce qu'il offre un des cas très-rares de la conservation de la lettre servile ל, qui, généralement, a dû céder en assyrien à אַן. Nous avons encore dans le dialecte babylonien des Achéménides, influencé déjà par l'hébreu et l'araméen, *lapani* לפני « devant ».

Il est curieux que cette expression לְעִבְרִם se rencontre, au sujet de la mimmation, avec l'hébreu בטרם, qui, certainement, a son origine dans la racine טרה « être nouveau », d'où vient aussi טרום « pas encore ». טרם a la même signification; et בטרם veut dire littéralement « dans le temps nouveau », c'est-à-dire « jadis ».

Quoique les deux lettres ⊢ ⊟ ne nuisent pas à la lucidité du sens, elles présentent cependant des difficultés. Le trait horizontal a les valeurs syllabiques de *as*, *dil* et *ruv*, ensuite il exprime la préposition *ina* « dans ». En outre, il semble exprimer le verbe היה « être », et surtout le niphal נהיה, qui se trouve également en hébreu, avec la signification de « avoir été, n'être pas, cesser ». Je croirais volontiers que le simple trait ⊢ exprime la forme verbale *inah*, qu'on trouve souvent dans les passages ayant rapport aux temples détruits, par exemple dans le prisme historique de Tiglatpileser Ier (col. 7).



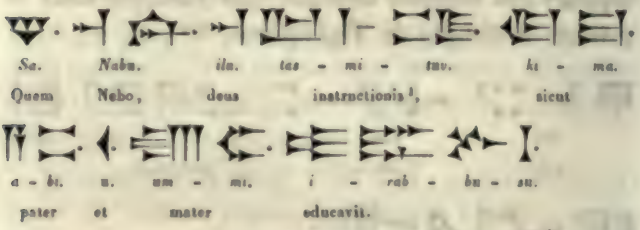
תרמא שני ילך ינהה

Le caractère ⊢ devrait donc être transcrit ינהה, et être regardé comme un niphal anomal de היה, avec le נ conservé. Cette opinion acquiert de la vraisemblance par le fait que le ⊟ *va*, qui, comme nous avons vu, finit les phrases et ne se met qu'après les formes verbales (s'il n'exprime pas le verbe substantif), se trouve souvent seul dans la même locution, sans être précédé du clou horizontal.

La syllabe *ma* ou *va*, qui peut-être a quelque

rapport avec la syllabe מו des textes poétiques de la Bible, a fréquemment un *a* devant elle; nous avons ainsi le masculin irrégulier אבנישו pour אבנישא.

La dernière phrase de ce paragraphe est très-claire. Le mot כמא s'emploie comme l'hébreu כמו, pour toutes sortes de comparaisons, par exemple כמא נוני « comme des poissons », כמא חצבת « comme du khesbet ». Il rend aussi le perse *avathâ* « ainsi ». Nous citons un beau passage de Sardanapale V, dans lequel ce roi dit de lui-même :



שנבו אלה תשמעתא כמא אבא ואמא ירבושו.

La combinaison כמאש est usitée souvent devant des verbes et des phrases où il faut, comme ici, suppléer le verbe substantif. Le sens est : « comme cela avait été dans le temps antérieur, ainsi j'en ai élevé le faîte. »

Le mot *ullut* vient probablement de עלה « monter »; cependant cela n'est pas sûr, car dans les inscriptions trilingues, *ulla*, *alli*, *ullut* et *ullit*, est employé comme un démonstratif qui rend le perse *ava*

[1] Ou « quem Nebo et *dea* instructionis sicut pater et mater *educaverunt*. » Et j'ai maintenant acquis la preuve que cette interprétation, que j'avais admise d'abord, est la seule vraie.

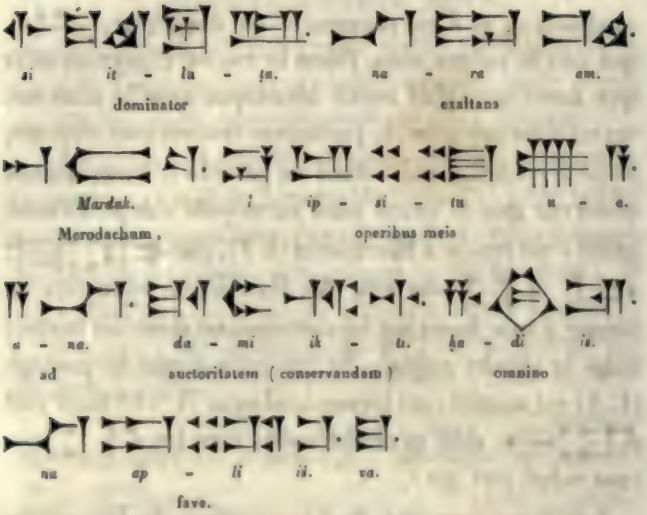
« celui-là », et il est rapproché de אלה, אלין, أولائك, qui ont le même sens. Dans le cas où l'assyrien *ullut* que nous lisons ici serait identique avec le *allut* des textes achéméniens, le passage se transcrirait יום אֻלֻת, et se traduirait par « dans ce jour-là ». Nous faisons observer que le perse *haca paruviyata* « depuis l'antiquité » est rendu à Bisoutoun (l. 3), par . *ultu ullu.* M. Rawlinson compare ce terme à une locution très-commune dans les textes; mais le savant anglais dit lui-même que le passage (l. 3) est mutilé; un terme analogue (l. 18) où il voit , doit probablement être lu . *yum ruḥuk* יום רֻחֻק [1].

Les deux passages de l'inscription de Bisoutoun ne prouvent donc ni pour ni contre cette dernière interprétation.

La partie essentielle de l'inscription finit ici; ce qui suit est l'épilogue, une prière adressée aux dieux Nebo et Mérodach, de bénir et de protéger le monarque.

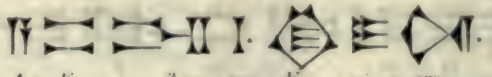
X.

[1] Voyez Layard, pl. LXXXV, l. 16, et pl. LXXXVI, l. 18. Ce terme rend également la locution perse citée ci-dessus.



Les termes *hablu kīnuv* חַבְלָא כִינָא doivent être rendus par « le fils de lui-même ». Nous nous sommes déjà expliqué sur le rapport qui existe entre les idées d'*être* et de *même*, exprimées toutes deux par le verbe כון. A ces deux idées se rattache l'acception d'éternité, qui est inhérente à la notion de l'être.

Dans notre passage, le sens *lui-même* est assuré par une variante d'épithète, variante qui se rencontre aussi souvent que la phrase de notre texte; elle est (voy. par exemple, Inscr. de Londres, col. I, l. 33) :



חַבְלֻשׁוֹ כִינָא

Nebo est le dieu de l'intelligence qui, d'après la belle idée des Chaldéens, s'engendre par elle-même; c'est la divine sagesse qui, sans avoir créé le monde, en conserve les lois immuables. Ce Dieu surveille les légions du ciel et de la terre, et il règle l'ordre établi sur la terre; car c'est de sa main que les rois tiennent leur sceptre et leur supériorité.

Des deux textes, l'un écrit le mot fils par le monogramme, l'autre en toutes lettres *abluv*.

Le terme *śukkallu ṣīru* est une épithète constante de Nebo. Nous transcrivons l'expression סִכַּלָּא צִירָא, et nous la comparons à la racine sémitique שׂכל, סכל, « être intelligent[1] ». Par une suite bizarre d'enchaînements d'idées qui, du reste, est loin d'être isolée dans les idiomes de Sem, cette racine signifie, en chaldaïque et en hébreu même (car le ס et le שׂ y sont identiques), et sagesse et folie. La forme assyrienne dérive du paël, et rappelle le chaldaïque שִׂכּוּל. Dans l'arabe, la seconde forme, qui correspond au paël, implique seule l'idée de la conception, formation, création; nous rappelons شكّل et تشكيل.

Le mot *śukkallu* se trouve aussi écrit , *śuk-kal-lu*, et nous remarquons que la lettre a ici, probablement par anomalie, la valeur de *śuk*. La syllabe *śuk* est rendue par dans les syllabaires,

[1] Au reste, *śukkallu* pourrait n'être pas sémitique, et rendre un mot touranien signifiant *roi*, allié au scythique Σκολόται, d'Hérodote.

tandis que [illegible] n'est ordinairement employé que pour les combinaisons suivantes :

[illegible], [illegible] et [illegible].

su uk. su uk. su uk.

Le monogramme usité pour *śukkallu* est [illegible], l'archaïque [illegible], dont les valeurs syllabiques sont *luḥ* et *riḥ*. La valeur idéographique est constatée par le syllabaire K. 62, et confirmée par le passage col. IV, l. 18 de l'Inscription de Londres (voy. p. 181) où, dans cette même phrase, le monogramme est employé.

L'épithète *sitluṭa* est le *nomen actoris* de l'iphtaal, d'après la forme פִּתְעֵל, et se transcrit שִׁתְלֵט; nous avons déjà rattaché à la même formation, et עִתּוּד et פִּתְקֵד (Bis. l. 8). Nous n'avons pas besoin de citer les langues sémitiques pour prouver la signification de שלט; tout le monde connaît l'expression qui désigne la royauté musulmane et arabe. Dans l'inscription de Nakch-i-Roustam se rencontrent les termes persan پادشاه et arabe سلطان. Le mot iranien provient du perse *pâtikhsaya*, de *pati-khsi*, qu'on lit dans l'inscription sépulcrale de Darius Ier. La phrase : *ádamsâm patiyakhsaiy* est traduite par l'assyrien :

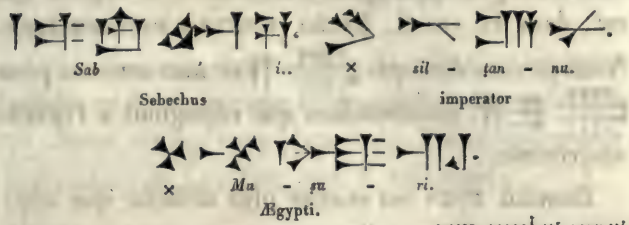
[illegible]

In. ili - su - nu. sa al - ṭa. ibus.

De iis imperium exercebam.

אן עלישן שלטא אעבש:

Le mot *sultan* se trouve en assyrien (Botta, pl. CXLV, 2 l. 1); il y est, chose étrange, appliqué au Pharaon Sebech, adversaire de Sargon; on y lit :



שבחי שלטנא מצר

Nebo est nommé *naram Marduk*, celui qui exalte Mérodach, et prié de faire prospérer les œuvres de Nabuchodonosor. La dernière phrase de ce paragraphe nécessite des éclaircissements, à cause des deux mots obscurs *damikti* et *naplis*.

Quant à ce dernier mot, le baril du temple de Mylitta nous démontre que c'est un impératif du niphal au masculin; car, dans le document cité, le roi s'adresse à la déesse par *napliśi* נַפְלִסִי, la même forme au féminin. L'exemplaire de M. le duc de Luynes, le seul qui soit bien conservé, nous rend le service de faciliter l'analyse grammaticale de *napliś*, et de rectifier ainsi une première opinion, d'après laquelle nous y voyions la 1re personne du pluriel de פלץ.

Le verbe פלס signifie « peser » : donc le niphal veut dire « être pesé », et ensuite « être propice ». La notion passe par les transitions de « être juste, être modéré ». Remarquons ici que l'allemand présente exactement la même manière de s'exprimer : *wiegen*

veut dire « peser », et *gewogen sein* « être pesé » signifie « être favorable ».

Ainsi, le niphal de פלס acquiert la signification active de protéger, ayant à l'accusatif le régime qui est, dans ce cas-ci, *ipsîtûa* עֲבִשִׁיתוּי « mes œuvres ». Nous devons dire que [illegible] se met souvent pour [illegible], combinaison qui répugnait à l'oreille assyrienne.

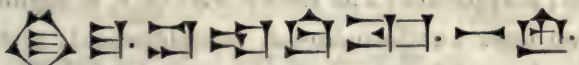
Damikti דמקת est encore plus difficile que נִפְלַס, et l'incertitude que l'on peut avoir sur la véritable signification de דמק est d'autant plus singulière, que la racine, essentiellement assyrienne, se trouve dans les inscriptions trilingues.

Dans le préambule des inscriptions perses, il est dit qu'Ormuzd a donné aux hommes la *siyâtis*, et ce terme perse est traduit par un mot assyrien, *dumḳu*, écrit, ou en caractères syllabiques, ou souvent [illegible] *TUM. KI.* L'inscription de Hamadan, seule, interprète le mot iranien par *gabbi nuḥsa*, גבי נחשא, ce qui peut se traduire par « paroles de la prédiction, révélation ».

Si le sens du mot *siyâtis* était aussi clair qu'il est obscur, on pourrait trancher la question. Malheureusement, aucune conjecture (y compris la mienne, qui le traduit par *supériorité*, en le rattachant à la racine *khsi*, sanscrit [illegible] *kshi*, dominari), n'a jusqu'ici pu être regardée comme une explication sur laquelle on ne revient pas. Je crois cependant que la meilleure est

encore celle que j'ai proposée, quoique j'aie penché à voir dans *siyâtis* une forme plus primitive du sanscrit ख्याति « enunciatio, éclaircissement »; et il paraît certain que ce mot *siyâtis* est la source du persan شاد « lumière » et « joie ».

Les notions de *supériorité* et de *volonté* se tiennent de près, et il est clair que ce sens prévaut pour le mot דִּמְקָ. Nous citons une phrase de Nabuchodonosor (Inscription de Londres, col. I, sub fine) :



Ki - ma. du um - ku - ka. bi - lu.

Sicut (est) voluntas tua, domine.

כְּמָא דִמְקָךְ בְּעֵלָא·

La philologie comparée porte peu de secours dans ce cas spécial. Nous en rapprochons l'arabe دمق « insérer, adapter »; cette idée est assez voisine de l'idée générale qui prévaut dans le terme assyrien. Rappelons ici que, du mot allemand *fügen* « joindre », viennent *fügung* « destinée divine », *fug* « droit », *befugniss* « autorité morale pour faire quelque chose », et que la racine germanique est étymologiquement identique au radical latin *pac*, d'où *paciscor, pactum, pax.*

Le mot *damuk* דמק diffère, quant à sa signification, de דִּמְקָתִי, auquel s'applique fort bien l'acception de « force, puissance, autorité ». Celle de דמקת s'applique aussi à des œuvres de constructions puissantes. Le dieu Lunus est qualifié dans l'Inscription de

Londres (col. IV, l. 61 *sq.*) : *nas ṣaddu damiktiya*, נָשׂ צַדֵּא דַמִקְתִּי « qui soutient le côté de mon autorité », tandis qu'il est nommé dans la même colonne (l. 65) *mudammik idatiya*, qui doit se transcrire מְדַמֵּק יְדַעְתִּי « qui m'inspire mes sentences ».

Bref, nous nous arrêtons à la signification de *puissance morale* pour *damikti*. C'est l'autorité, tandis que la *puissance matérielle* est rendue par רַבוּת, רִבוּת.

Le mot *ḥadis* est un adverbe et doit se transcrire חָדִשׁ ; il appartient à la racine אחד « un », et signifie, selon nous « uniformément, complétement, tout à fait ». Le mot assyrien *ḥadis* se rapproche de la forme chaldaïque חד ; la racine commune aux autres idiomes sémitiques ne s'est conservée que dans ce mot, car le chiffre *un* se dit עשתן. Ce dernier fait semblerait anomal, s'il ne donnait pas tout d'un coup, et d'une manière entièrement incontestable, l'explication du nombre hébraïque *onze*. Dans le mot עשתי־עשר seul est conservé l'ancien nom de nombre עִשְׁתֵּן, et la découverte de l'assyrien écarte ainsi toutes les étymologies qui, plus étranges les unes que les autres, s'étaient formées à ce sujet.

Cet exemple montrera jusqu'à l'évidence qu'une racine, quoiqu'elle ne se trouve qu'en assyrien, n'en appartient pas moins au fond qui, dans le principe, était commun aux Sémites.

Le sens de cette dernière phrase est donc :

« Sois en tous points favorable à mes œuvres, pour que je conserve mon autorité ».

Dans toutes les inscriptions, certaines prières sont adressées aux dieux; celle-ci convient à Nebo, qui repose dans la tour, comme nous l'avons vu plus haut. Il avait aussi un temple à Babylone, et nous ne pouvons nous empêcher de citer un beau passage de l'Inscription de Londres (col. IV, l. 18 *sqq.*), qui a trait à cette construction.

18. *A - na. Nabu. śukkallu. ṣi i - ri.*
Deo Nebo, intelligentiæ supremæ,

19. *sa. i - din - nav. ḫaraṭ.*
qui transfert sceptrum

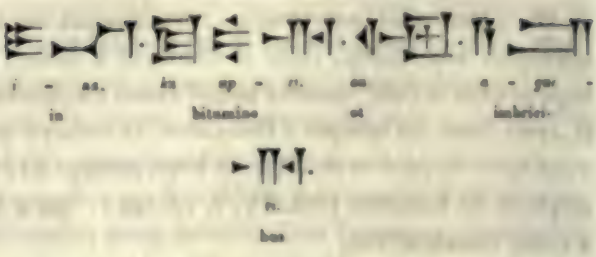
i - sar - ti.
justitiæ

20. *a - na. pa - ḳa - dav.*
ad administrandam

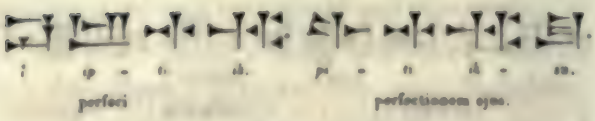
ka al - da. at - mi.
sedem? hominis,

21. *bit. Ḫaraṭ - ilam - iddin. bit - śu.*
domum SCEPTRUM MUNDI TRADENTIS, domum suam,

22. *i - na. Bab - Ilu. ⋆*
in Babylone,

23. 

in bitumine et imbrici.

24. 

perfeci perfectionem ejus.

אן נבו סכלא צירא· שידנא חרט ישרתא אן פקד כלדא אדמא·
כית חרט־עלם־ידן כיתסו אן כבלו אן כפרא ואגרי אפתק
פתקשו·

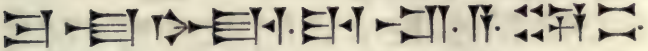
« Au dieu Nebo, à l'intelligence suprême, qui transfère le sceptre de la justice pour le gouvernement du séjour de l'homme, j'ai bâti le temple de *Haraṭ-ilam-iddin*, son temple, dans Babylone, en bitume et en briques ».

(Le mot *Haraṭ-ilam-iddin* semble être un nom mystique de Nebo anthropomorphisé, et il rappelle la formation des autres noms propres des Assyriens. Tous les dieux du Panthéon assyrien en ont porté de semblables. Le mot *kalda admi* rappelle le nom de la Chaldée; mais je ne crois pas qu'il lui soit étymologiquement identique; car on lit aussi *kalada admi*. Le terme est d'une extrême difficulté; il est probable que le nom de Chaldée en a été rapproché, comme par un jeu de mots, quoiqu'il y soit étranger. *Kaśdim*, en

touranien, signifie simplement *Mesopotamia*, *Sennaar* שִׁנְעָר *Interamnes*[1].)

Après cette digression, retournons à notre texte.

XI.

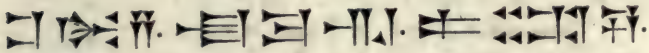


Ba - la - ṭav. dar. ruḫuḳ. si ṭ - bi.

Stirpem ætatis remotæ, multiplicationem septuplicem

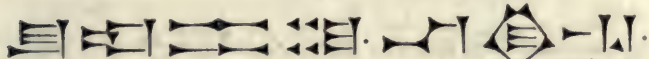
li id - tu u - tiv. ku un.

fecunditatis, stabilitatem



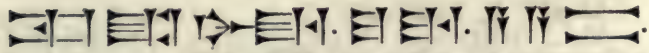
kuśśū. la - ba - ri. pa - li ṭ.

throni, victoriam gladii,



su um - ḳu tu. na - ki - ri.

pacificationem rebellium,



ka - sa - dav. irṣit. ai - bi.

subactionem terrarum hostium

[1] Nous nous permettons l'exposition suivante, quoiqu'elle ne se rattache pas précisément au texte de Borsippa, pour prouver que *Our kasdim* n'est pas une ville, mais l'expression touranienne pour désigner la Mésopotamie :

vur signifie « rive, terre », magyar *or-szag*.

kuś signifie « deux », magyar *ket*.

dim (*div, tim, tiv*) signifie « eau », magyar *tö, tenger*.

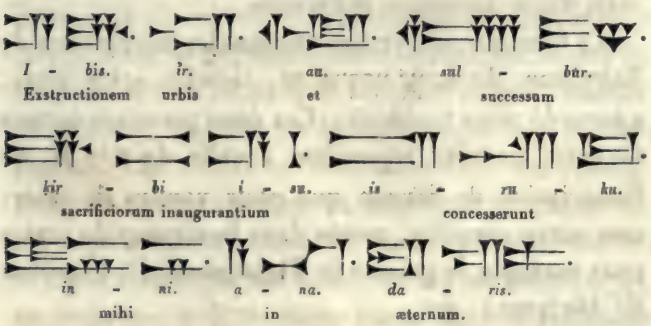
La première phrase se compose d'une suite d'accusatifs, régis par le verbe *surkav*. Nous allons d'abord expliquer celui-ci : c'est l'impératif paragogique de שרך « accorder ». L'impératif simple se dit שְׂרָךְ, avec la prolongation שְׂרָכָא. Nous avons déjà eu occa-

sion de nous occuper de ce verbe lorsque nous avons interprété la racine שכן, que nous considérons comme un kal, dérivé d'un shaphel de כון. Ainsi שרך n'est, dans l'origine, autre chose que la même voix verbale de ארך « être long, parvenir ». Par une suite d'enchaînements d'idées, le shaphel acquiert la signification d'*accorder*, précisément comme de l'allemand *lang* provient le verbe *erlangen* « obtenir ».

Le verbe שרך, dont l'expression idéographique est 𒁹𒁹𒁹, également employé pour שכן, se trouve assez souvent dans les inscriptions assyriennes. Nous citons :

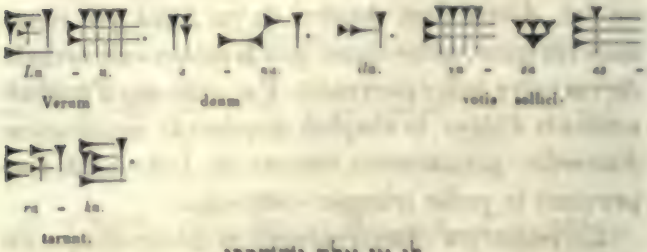
Kal	יִשְׁרָךְ	3e pers. sing. « il accorda ».
	יִשְׁרְכוּ	3e pers. plur. « ils accordèrent ».
Shaphel.	יִשְׁשְׁרְכוּ	3e pers. pl. « ils invoquèrent » (c'est-à-dire « ils se firent accorder »).

Le kal se trouve dans la phrase qui finit toutes les inscriptions gravées sur les plaques de revers de Khorsabad :

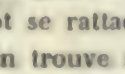


עבֵשׁ עִר וּשְׁלֻבֵר קִרְבִּישׁוּ יִשְׁרְכוּנִי אַן דַּרִשׁ

Sur le caillou de Michaux (col. 2, l. 10), on lit :



לו אן אלה ישׁשׁרכו

Le mot *sirikti* est écrit  , *si-rik-ti* dans les barils de Nabouimtouk ; nous savons, par cette variante, que la seconde lettre a la valeur de *rik*. Nous voyons dans ce mot, non pas un infinitif renforçant l'idée exprimée par l'impératif שׁרכא, mais bien un tout autre mot se rattachant à l'araméen שרכתא « postérité ». On trouve souvent dans les inscriptions assyriennes de ces allitérations, formées par des mots d'une prononciation rapprochée, mais d'une acception différente.

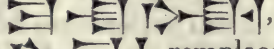
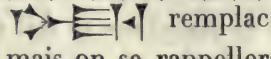
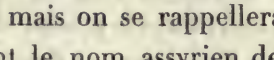
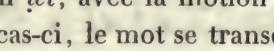
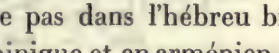
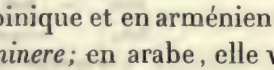
La formule, très-fréquente dans les inscriptions de Babylone, de אן שרכתא שרכא, signifie, selon nous, « accorde pour toujours ». Les deux premiers termes de cette locution répondent à celle de אן דרש, de l'inscription de Sargon que nous venons de citer ; une autre manière, usitée dans beaucoup de textes (par exemple, le prisme de Tiglatpileser Ier, le caillou de Michaux), est :

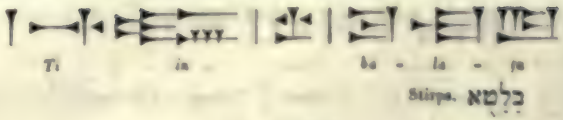
A - na. yum. za a - ti.

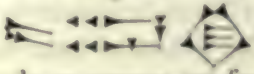
Usque ad diem illam (i. e. ultimam).

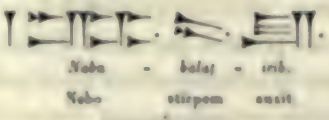
אַן יוֹם זָאת

Revenons maintenant aux différents régimes dépendants de שִׁרְכָא.

Le premier mot est  , *balaṭav.* Le signe cunéiforme  remplace  *da av, da am;* mais on se rappellera que le caractère commençant le nom assyrien de Darius exprime également un *ṭet*, avec la motion *a*. Nous savons que, dans ce cas-ci, le mot se transcrit בלט, parce que son dernier caractère se trouve souvent remplacé par  *ṭu*. Le sens de ce terme est « souche, race », et il est propre à l'assyrien. La racine בלט ne se trouve pas dans l'hébreu biblique, mais bien dans le rabbinique et en arménien, où elle a la signification *prominere;* en arabe, elle veut dire « répandre (des pierres) », et بَلّوط veut dire « le gland », et ensuite « le chêne ». Les notions de répandre et d'engendrer se touchent de très-près dans toutes les langues; nous n'avons qu'à rappeler le grec *σπέρμα*, de *σπείρειν*; l'hébreu זרע lui-même a les deux notions réunies. On trouve ce mot *balaṭ* dans des inscriptions où sa signification ne laisse pas de doute. Le monogramme exprimant le terme assyrien בלט est le signe syllabique *din* et *tin*, formé en assyrien  , en babylonien  . Nous lisons dans le syllabaire K, 110 :



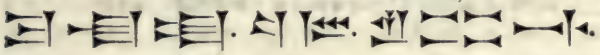
La comparaison des monuments de Ninive avec ceux de Babylone montre à l'évidence l'identité complète des deux caractères; ils permutent même dans les inscriptions postérieures de Ninive, où l'influence du style de Babylone se fait déjà sentir. Ce monogramme entre dans le groupe idéographique qui rend le nom de Babylone, et dont nous avons parlé plus haut,  . *DIN. TIR. KI*; l'explication de ce groupe est fort obscure. Nous lisons le caractère aussi dans le nom du père du roi Nabonid :



Ce nom correspond, pour le sens, avec celui de Nebozaradan de la Bible, exprimé dans les inscriptions de Babylone par le groupe suivant :

Le groupe complétant *balaṭav* est écrit DA. IR. A; je n'ai pas besoin de dire que ces lettres n'expriment

pas le *son* de *da 'ira*, qui serait rendu : *da 'i-ra*. Il se pourrait pourtant que *da ir* formât, à lui seul, le mot sémitique דהר, دهر, identique à l'hébreu et à l'araméen דר. Cela est même plus que probable. Quant à ▽▽, cette lettre a le son syllabique de *ruk*, probablement parce que les idées de goutte et de mouiller, qui constituent sa valeur première, et dont l'image a concouru à sa formation, se trouvent exprimées par la racine sémitique רוק et רוך. Souvent nous trouvons DA. ÎR. A. TI, où TI n'est autre chose que le complément phonétique de רחקת. On lit dans une inscription que nous avons trouvée à Babylone :



Ba - la aṭ. yumi. ru - ḳu - ti.

Stirpem dierum remotorum.

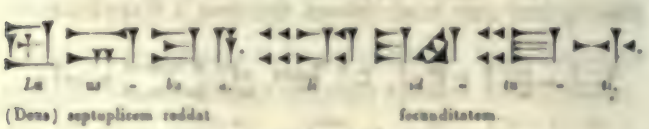
בְּלַט יְמֵי רְחֻקָתִא

La signification de *ruḳuti* est assurée et par la comparaison avec l'hébreu, et par les textes assyriens de Persépolis, où ce mot *rukti* traduit l'arien *duraiy* (sanscrit दूरे *dûrê*) « au lointain ».

La prière suivante est pour rendre les naissances sept fois plus fécondes. ◁◁ ▷▽ ▷▷ ◁◁ *si i-bi* est le verbe dérivé du nombre sept שבע ; il y a, comme souvent ailleurs, un déplacement du ע, qui du reste était et est encore aujourd'hui moins perceptible dans la prononciation en usage dans ces contrées. Le ע final étant très-difficile à rendre par l'écriture anarienne, on le faisait pour cela déjà sen-

tir dans la première syllabe ; personne n'ignore que les lettres emphatiques de l'arabe exercent la même force rétroactive dans la prononciation.

Inutile de dire que ce fait ne se produit que quand le ע se trouve à la fin d'un mot, sans être mû par une voyelle, comme en שִׁבְעִ, que l'on écrit שִׁבְעָ ; mais la véritable place que la lettre prend dans la racine nous est révélée par la transcription des formes grammaticales où le ע finit un groupe syllabique. Ainsi nous lisons souvent (par exemple, Inscription de Londres, col. X, l. 8 et ailleurs) :



לִשְׁבַע לִדְתוּת

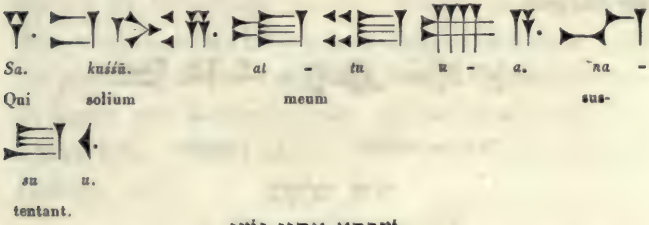
Cet exemple nous démontre que la racine est שבע, et non שעב ; car le précatif de שעב serait écrit *lusib*.

Lidtut est un mot abstrait, formé de la racine אלד « engendrer », l'hebreu ילד ; l'infinitif assyrien, correspondant à l'hébraique לֶדֶת, est לדת, et de cet infinitif on a fait un substantif par la syllabe ות, לִדְתוּת, ayant le sens de « maternité, fécondité ».

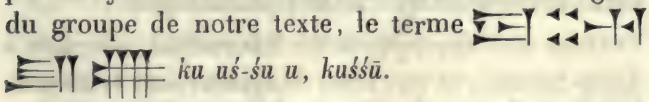
Ce mot est différent du mot תַּלְדֻתָא, rappelant l'hébreu תולדת, et qui veut dire « naissance, accouchement ».

Passons à la troisième demande, la *stabilité du trône*. Nous n'avons pas à répéter ce que nous avons dit au sujet de כון « la solidité ». Quant à

IṢ. GU. ZA, les deux derniers signes indiquent « grandeur », et le premier signifie « bois » ; le tout est donc « bois de la grandeur ». Le sens de ce groupe pourrait être tout autre chose que trône, car les idées de sceptre, lance, parasol, roue, chariot, y répondent aussi; mais une foule de passages démontrent que c'est bien le *siége* de la royauté. D'ailleurs le groupe traduit le mot perse *gâthu* (le persan گاه) dans l'inscription de Nakch-i-Roustam, l. 26. On lit dans l'original : *tyaiy gâtham barañtiy* « qui supportent mon trône », et dans la traduction :



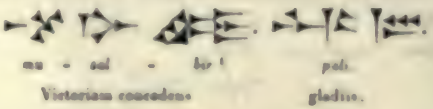
שכסא אתוי נשו

La prononciation de ce mot, qui n'est jamais écrit phonétiquement dans les inscriptions, est constatée par un syllabaire de Londres, où l'on voit, en regard du groupe de notre texte, le terme  *ku uś-śu u, kuśśū.*

La proposition suivante est très-intéressante à cause du mot *labar*, qu'elle contient. Nous reconnaissons dans ce mot assyrien le prototype du fameux *labarum* de Constantin, dont on soupçonnait depuis longtemps l'origine orientale. Les astrologues chal-

déens auront introduit à Rome l'expression qui nous occupe : elle est souvent associée à un terme *pali* qui a également une signification (celle d'étain) dans le langage alchimiste.

Quant à *labar*, il doit signifier « succès, victoire », et il se retrouve souvent dans les inscriptions dans ce sens. Je vois, en *pali*, le pluriel de פלע : פלעי. Ce dernier figure dans les textes comme insigne de la puissance royale ; l'arabe فلع veut dire « gloire », de فلع « fendre », qui est parent de פלא, פלי, פלח, qui ont le même sens. Nous lisons dans les inscriptions de Sargon :

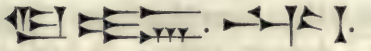


משלבר פלעי

(pal est expliqué par *palu* dans un syllabaire : pal est le pluriel, et quelques exemplaires de l'inscription des taureaux de Khorsabad écrivent *pali* en lettres phonétiques.)

Dans une inscription de Khorsabad, adressée à Ninip-Sardan, et que nous désignons sous le nom de *l'Inscription du vestiaire*, on lit :

[1] Au lieu de *musalbir* משלבר, on lit dans les barils de Sargon *mu-lab-bir* מלבר. Le premier est le shaphel, le second le paël de la racine לבר.



Ki in, pala - su

Erige gladium ejus.

כן פלעשו

La pacification des rebelles est le cinquième point que demande au dieu protecteur le roi de Babylone. J'ai choisi le terme de *pacification*, parce qu'il rappelle le fameux mot latin qui désignait le presque anéantissement d'une nation réduite. Le mot assyrien est שמקת, infinitif du shaphel de מקת, qui ne se trouve, que je sache, que dans cette voix seule, mais qui s'y lit très-fréquemment. En arabe, مقت veut dire « haïr », مقط « briser ». Je crois qu'il faut se tenir à la première racine, qui rend les lettres assyriennes, de sorte que la signification première de שמקת est « faire haïr, rendre odieux ». On rencontre souvent l'aoriste écrit :

u - sam - ḳit,

Le génitif *nakiri* est très-clair; c'est le participe au pluriel de נכר, l'arabe نكر, qui, à Bisoutoun, traduit le verbe perse signifiant rébellion. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de ce verbe dont le monogramme est .

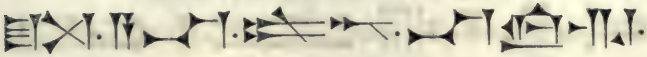
Nous pouvons, à l'égard de ce signe, presque inconnu comme caractère phonétique, poursuivre l'histoire de la formation de l'écriture. Deux syllabaires différents nous disent qu'il exprime l'idée de נכר « se révolter »; une autre tablette et les passages de beau-

coup d'inscriptions nous témoignent qu'il signifie de même דנה « donner, créer ». Subsidiairement, et seulement dans les noms de Sennachérib et d'Assarhaddon, il exprime l'idée de frère. Le syllabaire K. 62 lui attribue les valeurs de *pap* et de *kur*, dont la dernière, *kur*, n'est pas même syllabique, mais dérive du mot assyrien : *nakar*.

D'où provient cette coïncidence de valeurs si différentes? Le médo-scythique nous donne le mot de l'énigme. Cet idiome traduit le perse *adâ* « il a créé » par *biptusda*, et le perse *hamathriya abava* « il se révolte » par *bibda*. Le son syllabique de la lettre a donc été la raison pour laquelle deux idées aussi différentes ont été exprimées par le même caractère. On sait que dans la langue, relativement moderne des Médo-Scythes, le *bi* et le *pa* se confondent, de sorte que l'équivalence de *bip* et de *pap* ne soulève aucune difficulté quelconque. Nous ignorons quelle était l'objet recélé sous cet hiéroglyphe, peut-être était-ce la hache, attribut du démiurge et de l'ennemi.

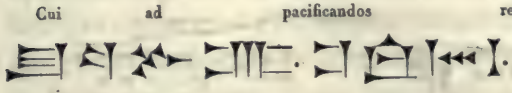
Et parce que le signe avait la signification de *pap*, les Assyriens lui donnèrent la valeur idéographique de leur mot *pappu* (v. K. 62), nom familier de frère; c'est pour cela que ce signe s'emploie quelquefois comme équivalent de , qui rend ordinairement l'idée de frère.

Les inscriptions de Ninive nous fournissent des passages analogues à celui de notre texte; nous citons une phrase qui se retrouve dans presque toutes les inscriptions de Sargon :



Sa. *a - na.* *sum - kut.* *na - ki - ri.*

Cui ad pacificandos rebelles



su *ut - bu* *u.* *tiklisu.*

(est) obedientia servorum suorum

(i. e.) quem ad pacificandos rebelles sequuntur servi.

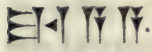
שַׁאַן שְׁמֻקַת נַכְרִי שְׁתֻבָא תִכְלִישוּ

La conquête des pays ennemis est le dernier souhait de Nabuchodonosor. Le texte porte כְּשַׁד אַרְצָת אֵיבִי.

Le verbe כשד est une racine essentiellement assyrienne, dont la signification nous est révélée par la traduction de Bisoutoun, et a déjà été établie par M. Rawlinson (*Memoir on the babylonian and assyrian inscriptions*, pages C et CI). On lit dans ce texte, l. 57 :

A - na. *ka - sa - di.* *a - na.* * *Ma -*

In profectione versus Me-

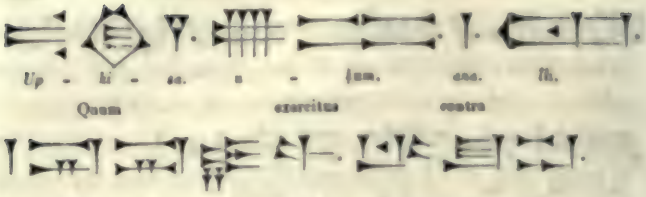


da *ai.*

diam.

אַן כְּשַׁדָא אַן מָדַי

Cette phrase traduit celle-ci de l'original perse : *yathâ Mâdam parâraçam.* Le passage *yathâ hauva kâra parâraça abiy Vistâçpam* « lorsque cette armée s'avança vers Hystaspe » est traduit par l'assyrien (l. 66) de la manière suivante :



אסכי שיקם אן עלי ושתספא יכשרו·

Le verbe כשר est d'un emploi très-fréquent dans les inscriptions de Ninive. Ainsi אֲכַשֵּׁר « j'allai » se trouve souvent avec le simple accusatif « la ville, le pays », dans le sens « je conquis ». Telle est précisément l'acception du verbe dans notre phrase. Une autre locution, fort commune, est :

תכשר רבות קתסו·

Une des idées exprimées par le monogramme est celle qui nous occupe. Pour faire connaître au lecteur le sens du signe, on y ajoute souvent des compléments phonétiques. Ainsi, pour אֲכַשֵּׁר, on écrit , pour כִּשְׁדָתִי « la prise », . *ut*, et *ti*, ne sont écrits que pour guider le lecteur dans la prononciation du monogramme.

Le mot est un des exemples très-nombreux que fournissent les inscriptions sémitiques au sujet du fait suivant : *Un antique mot touranien a passé*

dans l'écriture de Babylone, et y est prononcé par son équivalent assyrien. Mada, en casdo-scythique, voulait dire « pays », et c'est le nom même de la Médie, qui résiste à toutes les étymologies ariennes.

Nous reviendrons tout à l'heure sur la preuve de cette assertion. La certitude de l'ancienne existence de populations anariennes dans la Médie se déduit directement du témoignage d'Hérodote; car les noms que le père de l'histoire donne aux différentes tribus de la Médie sont tous des épithètes attribuées par les Ariens nobles et sédentaires aux peuplades errantes de cette contrée. En voici les noms :

I. Touraniens. Βουσαί « Aborigènes », perse *Busiyâ* (pl.), sansc. भूष्य *bhûshya* [1] (sing.).
Παρητακηνοί « nomades », perse *paraitakâ;*
Στρούχατες « habitants des tentes », perse *catrahuvatis;* sanscrit छत्रवत् *chatravat* [2] (sing.);

II. Ariens : .. Ἀριζαντοί « de race d'Arya », perse *ariyazantu;* sanscrit आर्यजन्तु, *âryagantu* (sing.);
Βούδιοι « maîtres du sol », perse *bûdiyâ* [3];
Μάγοι « Mages », perse *Magus* (sing.) *Magava* (plur.).

Les inscriptions des Achéménides distinguent les Mèdes ariens qui soutiennent la cause des Perses, des Mèdes nomades dont les sympathies sont ac-

[1] On pourrait penser au perse *buzâ*, sansc. भूज *bhûg'a*, γηγενής ; mais il est probable qu'Hérodote aurait transcrit cette dernière formation par Βουζαί.

[2] Je n'ai pas besoin de rappeler que nous exprimons le son *tch* par *c*, et celui de *dj* par *g*.

[3] Selon nous, de धी « tenir », perse *di*.

quises aux ennemis du joug des Mazdéens. Cette distinction est demeurée cachée jusqu'à ce que les traductions médo-scythique et assyrienne du texte de Bisoutoun m'aient éclairé sur cette matière. La dernière version parle des Mèdes rebelles comme des Mèdes מלא אן בית « qui n'ont pas de maisons » (traduction assyrienne de Bisoutoun, l. 43), et la traduction scythique les détermine par *Madabi appa Uhummannu* « les Mèdes des plaines ».

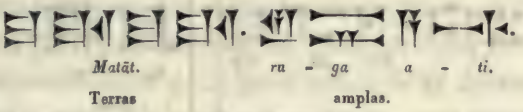
C'est dans l'intérêt de ces populations touraniennes qu'ont été rédigées les inscriptions de la seconde espèce des Achéménides.

Revenons à notre sujet.

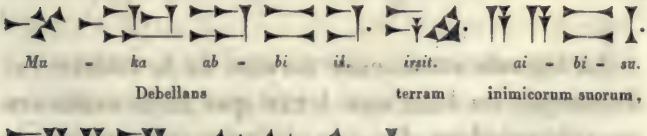
Parmi les différentes expressions expliquées par *mâtuv* « pays », se trouve en dehors de *SI*, *KI*, *UN*, *MUR* et *VUR*, *MA*, ainsi que les mots *mada* et *kintik*[1]. Ces derniers termes nous font connaître la raison pour laquelle les signes syllabiques de *ki* et de *ma* indiquent également la notion de terre. Le caractère *ki* sert souvent à traduire le perse *bumi*, ou seul, ou avec le complément phonétique *ti*; il exprime, comme les autres monogrammes cités ci-dessus, les mots assyriens אשר, עקר, מת, ארצת.

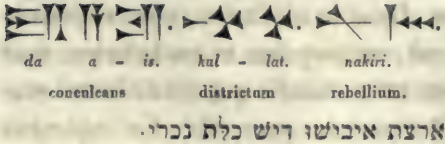
[1] C'est par ce mot casdo-scythique que nous expliquons Τραγιταος, nom du premier homme, selon les Scythes. (Hér. IV, 5.) Nous y voyons un mot composé du dialecte scythique de la mer Noire, et correspondant au casdo-scythique *Tur-kintikna* « fils de la terre ».

On pourrait peut-être conclure de la similitude des sons de *māt* et de *mada*, que ce dernier terme ne fut qu'une altération du premier mot, sûrement assyrien. Il n'en est rien; et la démonstration du fait que *mada* est considéré par les Sémites comme un groupe non phonétique et parfaitement étranger réside dans la circonstance qu'on le répète et qu'on écrit *mada mada*, pour dire « les pays ». Jamais on ne met deux fois le singulier *en lettres phonétiques* pour exprimer le pluriel, ce qui serait absurde; mais on écrit alors le mot tout entier, fléchi comme il doit l'être. Si l'on *épèle* le pluriel de *mat*, on écrit *matāt*, et non pas comme on le lit dans le passage suivant (Inscription de Londres, col. II, l. 13):



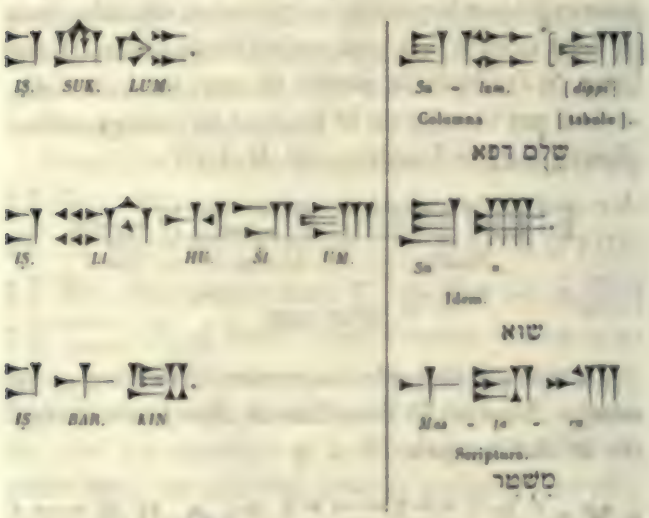
Le mot *aibi* rappelle exactement l'hébreu איב « ennemi ». Ainsi on lit dans l'inscription souvent répétée de Sardanapale III, l. 9 :





Souvent les inscriptions de Nabuchodonosor finissent par le mot שרקא; ce texte y ajoute une invocation particulière, qui rappelle la prière des juifs usitée aux grandes fêtes du commencement de l'année religieuse : בספר חיים זכרנו וכתבנו « consigne-nous et inscris-nous dans le livre de la vie ».

Une tablette de Sardanapale V fait mention du groupe *IṢ. LI. HU. SI. UM.* On y lit :



La légende commence un côté de la tablette, et il manque en haut une lettre que nous avons cru pouvoir suppléer. Dans le mot שלם, nous voyons le mot arabe سلم, qui, en assyrien et en hébreu, doit se transformer en שלם, tandis que les dialectes araméens lui substitueront un mot תלם. Ce mot veut

dire « faire une entaille, un cran, fendre », et il semble même n'être pas étranger à l'hébreu תלם « sillon ». Nous le traduisons par « page, colonne d'une table », et nous n'avons pas besoin de rappeler que toutes les inscriptions babyloniennes plus développées sont tracées par colonnes. Et si l'on nous demande comment du verbe « fendre » dériverait la notion de colonne d'écriture, nous répondrons que, même en allemand, on n'a qu'un mot pour exprimer cette idée; c'est le mot *spalte* « fente », de *spalten* « fendre ».

Le signe syllabique *um*, à Ninive, à Babylone, a la signification de « table »; on l'explique par *dipū*. Il est remarquable que le même son se trouve comme expression de l'écriture jusque dans l'extrême Orient, dans le tartare-mantchou; en sanscrit, en perse, en hébreu, on rencontre des formes très-ressemblantes pour déterminer cette notion.

Nous passons à la phrase suivante, sans nous arrêter davantage au mot *dippu*, *dipū*, que nous avons déjà cité plusieurs fois; seulement nous faisons observer que le signe a reçu, à cause de son explication idéographique, également le son syllabique de *tip*.

Le terme *kīnuv* כִּינָא signifie « éternel », ainsi que nous l'avons déjà établi; nous aimerions à y voir un vocatif s'adressant à Nebo, si nous ne préférions pas le prendre comme une épithète de *table*. C'est aussi à ce dernier mot que nous rapportons *mukin* מֻכִּן, participe de l'aphel de כון, et identique, pour la forme et

la signification, à l'hébreu מכין « établissant, fixant ». La proposition entière est : מכן בלעות שמי וארצת.

Parmi les mots nouveaux de notre phrase, nous remarquons *bulut*, que nous faisons venir d'une racine בלע, alliée à l'arabe, si souvent usité, بلغ « arriver, parvenir ». De là vient بَلْغٌ « le but, le sort », qui se trouve dans la phrase musulmane امر الله بلغ, qui signifie « c'est ainsi que Dieu a décidé ». (Littér. « le décret de Dieu, c'est le sort ».) Nous transcrivons donc *bulut* בלעות, et nous le traduisons par « sort ».

Cette interprétation nous a paru la plus simple et la plus conforme à la phrase, et nous avons abandonné pour elle d'autres rapprochements moins naturels.

La prière suivante est transcrite par nous : תני אלכא יומי. Le mot [illegible], *i-ni*, paraît venir de la racine הנא, l'arabe هنأ « accorder, bénir », dans la seconde forme (تهنيا) « féliciter » ; c'est d'elle que vient aussi la formule que les Arabe s'adressent après un repas quelconque, هنيئا « bien vous fasse ».

De même que תני est l'impératif de הנא, שמר est la même forme de שטר. La vocalisation de l'impératif assyrien dépend de celle de l'aoriste. Si ce temps se forme en יפעל, l'impératif sera פעל ; si, au contraire, celui-là est יפעל, celui-ci se formera en פעל, et si le premier est יפעל, la forme dérivée sera פעל. L'arabe nous donne les mêmes règles pour la formation de l'impératif. Ainsi on dit en assyrien :

יִמְחַר de מְחַר
יִהְנִי de הְנִי
יִמְנַר de מְנַר
יִשְׁטַר de שְׁטַר

Les verbes défectifs de la langue de Ninive forment à cette règle des exceptions sur lesquelles nous reviendrons [1].

La seule chose qui reste encore à expliquer dans ce passage est la locution *alakku yumiya*, הַלַּכְא יוּמִי. Le premier mot vient de la racine הלך, qui, en assyrien, exprime l'idée d'aller, tout comme en hébreu. C'est elle qui, dans les inscriptions des Achéménides, traduit les verbes *i*, *siya*, *gam* « aller ». Nous pouvons citer les formes suivantes :

Kal.....	אֵלֵךְ	(rarement אֲלֵךְ) « j'allai ».
	יֵלֵךְ	(rarement יְלֵךְ) « il alla »; perse, *asiyava*, *parâgmatâ*.
	יֵלְכוּ	« ils allèrent ».
	הֵלֵךְ	« va » (impératif); perse, *paridiy*.
	הֵלְכָא	« allez » (impératif au pluriel du féminin); perse, *parâitâ*.
	הֲלַכְא	« la marche ».
	הָלֵךְ	« allant ».
Iphteal...	יִתְלַךְ	« il marcha ».
Iphtaal...	אֶתְלַךְ	« je marchai ».
	יִתְלַךְ	« il marcha ».
	יִתְלְכוּ	pour יִתְלַכוּ « ils marchèrent ».

[1] Nous en verrons une tout à l'heure dans le verbe הלך, פה.

Nomina... הֲלִכְתָּ « le rite »; hébreu הלכה.

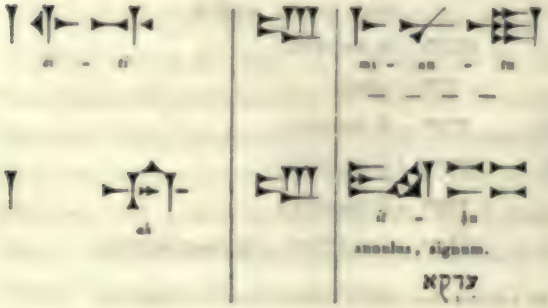
תֹּלֶכֶת « le cours ».

מַהֲלָךְ « la marche, l'escalier ».

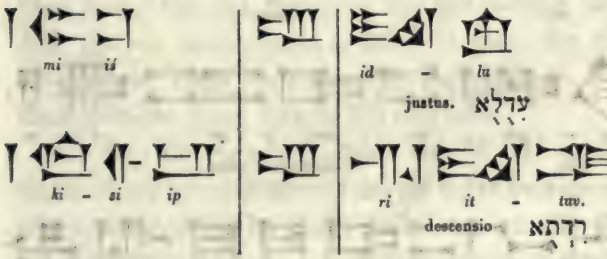
Le mot *alakku* חֲלָכָא est un infinitif avec la dernière radicale redoublée, de la forme פָּעֲלָ; nous connaissons également les formes de פָּעֲלָ et פָּעֲלָ. Les mots כָּתֹר et כָּרֹר appartiennent à ces classes de dérivés.

Le mot *alakku* est écrit [illegible] *a-lak-ku;* [illegible] a les valeurs syllabiques de *rit*, *sit*, *miš* et *lak;* car il permute avec *la ak* dans beaucoup de termes, surtout dans ceux qui viennent de la racine הלך, par exemple :

Le syllabaire K, 110 (Collection photographique, 18) donne les valeurs suivantes :

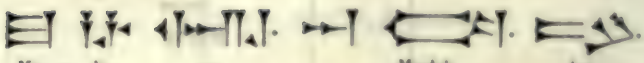


Et comme si l'auteur de la tablette avait oublié encore quelques valeurs, le même document revient sur le signe à un autre endroit :



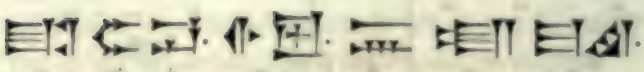
La dernière phrase *saṭar littūti* שְׁטַר לִרְתוּתָא « inscris la fécondité (dans ton livre) », ne présente plus de difficulté.

XII.



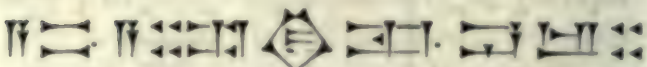
Na - ba or. Merdak. dar.

Imitare, Merodacho, rex



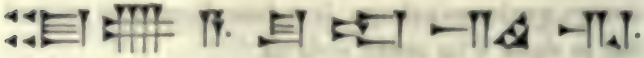
sa - mi i. an. ir - pi it.

qui ut terram.



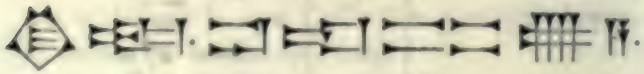
a - bi. a - b - di - ba. i ib - si-

patrem genitorem tuum, opere



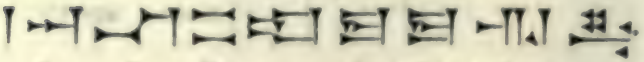
ra a - a. ra am - p - r.

meos fortes.



rap - pd. du am - ku a - a - a.

fulci potestatem meam.

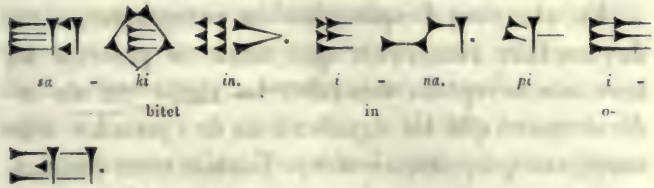


x Na - bi - ur. ku - dur - ri . ugur.

Nabuchodonosor,

lu. darru. ra - ai - na an. li ib -

verum rex instaurator, ho-



sa - ki in. i - na. pi i -

bitet in o-

ka.

re tuo.

C'est le dernier paragraphe de l'inscription, et en quelque sorte l'épilogue. Il ne présente pas de grandes difficultés philologiques; mais il contient bien quelques points obscurs pour le déchiffrement.

Mérodach est supplié par le roi d'imiter le père qui l'a engendré. On est en droit de conclure, de ce passage et d'autres, que Mérodach, le dieu adoré surtout par les Babyloniens, était réputé fils de Nebo. Nous avons plusieurs filiations divines; *Ao* est nommé fils d'*Anu* (Oannes), *Ninip* est désigné comme fils de *Bel*, qui est connu sous le nom de père des dieux en général. Dans les termes de l'inscription, Mérodach semble donc être le fils de Nebo.

Ce dieu est encore nommé roi du ciel et de la terre. Nous ne connaissons aucun autre passage où il soit qualifié ainsi. La gloire de la suprématie céleste est toujours attribuée à la divinité qu'on exalte plus que les autres; ainsi Nabonid, dans les barils de Mergheyer, nomme Sin (*Lunus*) : « maître des dieux, roi des dieux du ciel et de la terre, (roi) des dieux des dieux ». On voit quel contre-sens peut naître de la déférence excessive même envers un dieu.

En abordant l'explication du paragraphe, nous devons faire remarquer que *maḥar* se présente ici avec une acception très-rare. Le verbe מחר n'a ordinairement que les significations de « prendre, mesurer, compter, augmenter ». Ensuite nous connaissons les mots מָחְרִי « antérieur », et מָחְרוּת « beaucoup ». Dans cette proposition on demande à Mérodach de mesurer son père, c'est-à-dire d'avoir égard à lui, et de faire comme lui. Nous rendons la phrase par « imite ton père », et nous rappelons au lecteur que מחר a des rapports d'étymologie, pour cette acception du moins, avec la racine אחר « être derrière, être après, suivre »; en hébreu, מחר signifie « demain », c'est-à-dire ce qui suit aujourd'hui.

Nous n'avons pas à parler de la forme de l'impératif מְחַר, ni à insister sur le mot *abi alidika* אֲבִא אֲלִדִּךְ « le père qui t'a engendré ». La racine אלד ne nous est plus inconnue, nous en connaissons les dérivés suivants : אֵלֶד « père », אֶלֶדֶת « mère », *status emphaticus* אֶלְדְּתָא, תֶּלְדְּתָא « naissance », לִדְתוּת « fécondité ». Nous lisons dans l'Inscription de Londres (col. VII, l. 1 ב) que Nabuchodonosor nomme le roi Nabopallæssar אֲבִי אֲלִדִי « mon père qui m'a engendré »; rarement on lit le mot אב sans qu'il soit suivi du mot בָּנוּ *creator*. Ainsi nous voyons :

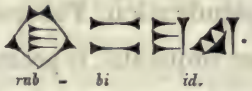
אֲבָא בָּנוּי « le père qui m'a engendré ».
אִמָּא בָּנִיתִי « la mère qui m'a enfanté ».

Les mots *iipsitūa* et *damḳūa* עִבְשִׁיתוּי et דִּמְקוּי sont

des formes de suffixes de la première personne, telles que nous en avons déjà vu dans *gatūa*. Ce que j'ai dit à cette occasion me dispense de revenir sur ce sujet.

Sumgiri שִׁמְגִּרָא, est l'impératif du shaphel de מגר *fortunare*, que nous connaissons déjà, avec le א paragogique. La forme *sumgir* serait plus exacte; car celle de *sumgiri* est spécialement réservée au féminin de l'impératif. Le masculin de ce mode est souvent prolongé en assyrien comme en hébreu; mais cette terminaison paragogique se forme généralement en *a*. Cependant, n'oublions pas que, dans l'antique langage de la Bible, nous voyons souvent un *i* ajouté au mot, là où l'usage moderne l'aurait, sans doute, proscrit.

Rappid est l'impératif au paël de רפד et רבד « étayer, soutenir ». Ce mot est une fois ainsi écrit :

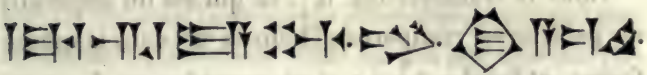


Dans l'autre exemplaire, on trouve, au lieu des signes *bi id*, un seul signe qui rappelle assez la forme d'un *ka*, mais qui pourrait être également le signe exprimant forteresse . Nous savons que le même caractère, dont la forme assyrienne est , est expliqué par les syllabaires comme signifiant la syllabe *bat*. Ce son ayant son représentant en , la véritable prononciation du signe mentionné semble être *but*, le seul *homosymphone* de *bat* qui n'ait pas en-

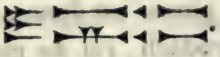
core d'expression. Ici le signe, quoi qu'il en soit, rend sûrement *bit* ou plutôt *pit*; car nous savons avec quelle singulière facilité permutent en assyrien le ב et le פ au milieu des radicaux. Puisque *bit* est certainement interprété par le signe , nous pourrons, avec une grande vraisemblance, attribuer au caractère de notre passage la valeur de *pit*, qu'il aura indépendamment de celle de *bit*.

Un fait nouveau, mais très-certain, c'est la valeur secondaire de *rup* que nous donnons au signe de *ki*. Nous avons d'abord lu *kibit* ou *kibid*, en le rapprochant de l'hébreu כבד « honneur ». Mais le sens et la difficulté grammaticale ne nous permettaient pas de nous en tenir là; de nombreux passages nous ont bien prouvé que le caractère devait encore avoir une autre signification. Puisque la forme était nécessairement un impératif, le premier signe ne pouvait représenter que *Xup*, si elle était un paël, et *suY*, si elle était un shaphel. Après avoir éliminé toutes les syllabes dont nous connaissons déjà la représentation dans le syllabaire anarien, il fallait examiner celles dont l'équivalent nous est encore inconnu. Aucun des sons non représentés n'était si probable que *rup*; car en substituant ce son *rup* au *ki* que nous admettions jusqu'alors dans plusieurs mots, nous obtenions un mot connu et bien placé dans le contexte. Ainsi « fois », lu *rub-bi*, nous donne un mot

רַבָּא, parfaitement sémitique dans cette acception. Ensuite la valeur de *rap*, attribuée à , nous fait tout de suite comprendre le titre que prend Darius dans l'inscription de Bisoutoun, et qui est toujours ainsi conçu, pour traduire le perse : *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya :*



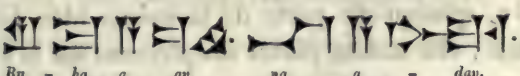
Da - ri - ya - vus. Sarra. rab - a av.
Darius rex dominus



i - gab - bi.
dicit.

דריוש סרא רבהא יקבי·

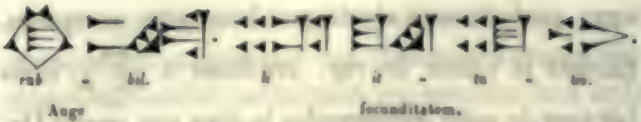
Le terme de l'inscription de Bisoutoun est répété sur beaucoup de documents de Nabuchodonosor, dans une phrase qui se trouve immédiatement après les mots « Nabuchodonosor, roi de Babylone » :



Ru - ba a av. na a - dav.
Dominus augustus.

רבהא נהדא·

On lit aussi dans un passage parallèle à שׁטר לדתות dans une inscription, relativement aux murs de Babylone :



רָבִל לִדְתוּת.

Revenons au mot *rappid*.

Nous le transcrivons רפד, ce qui est un impératif du paël ; nous comparons l'hébreu רפד dans la même forme, et l'arabe رفد (ترفيد), ayant le sens de « soutenir, appuyer ».

Le sens de la phrase est donc :

« Imite, ô Mérodach, roi du ciel et de la terre, le père qui t'a engendré, bénis mes œuvres, soutiens ma puissance ».

La signature manque dans la plupart des inscriptions; elle se trouve ici. Le sens en est :

« Que Nabuchodonosor, lui qui est le roi restaurateur, demeure devant ta face. »

Il nous reste à dire un mot de la particule souvent employée *lu* ou *lū*. Elle n'a pas le sens de l'hébreu לו « si », quoiqu'elle parte de la même idée fondamentale ; elle insiste plutôt simplement sur la vérité de la notion énoncée, comme le français *certes*, *bien*. Sans être explicite, elle a un sens bien défini, et contribue à la vivacité du discours; aussi la voyons-nous en fréquent usage dans les imprécations, les prières, et les phrases qu'on allègue pour appuyer ce qu'on a dit, ou ce qu'on va dire.

C'est avec cette fine nuance que la particule *lu* est

employée ici : Nabuchodonosor se prévaut de son titre de reconstructeur des temples en ruines, pour obtenir des dieux l'accomplissement de ses vœux.

Le roi se qualifie de [illegible], et ce terme peut être prononcé *zaninan*, ou *zanina ilu*, soit que l'on envisage le signe [illegible] comme syllabique, ou comme représentant l'idée de dieu. Je me décide pour la première alternative; non pas que la notion de *instaurare deum* ne soit pas très-babylonienne, mais parce que nous aurions, pour exprimer cette dernière idée, ou le pluriel *les dieux*, ou *zaninaka* « qui t'a reconstruit », comme dans le passage cité plus haut.

La forme *zaninan* est quelque peu insolite, puisque nous devrions plutôt attendre *zannan* זַנָּן, à l'état construit זַנְנָא, *zannannu*, d'après la forme assyrienne פַּעֲלָן; état emphatique, פַּעֲלָנָא. Cette dérivation correspond exactement à l'arabe فعلان, et l'assyrien et l'arabe se rencontrent même dans son application sur la même racine; ainsi, l'arabe صمدان répond à l'assyrien צַמְדָן, Sandan, l'Hercule de Ninive.

Quoi qu'il en soit, *zaninan* est un substantif adjectif, ayant l'acception de restaurateur.

La dernière phrase est *lissakin ina pika* לִשְׁכִּן אִן פִּיךָ « fiat in ore tuo ». *Lissakin* est le précatif du niphal de שכן « faire » : donc le passif signifie « être fait, exister, demeurer ». Cette dernière acception rapproche notre mot de la signification hébraïque, car nous avons dans la langue de la Bible un exemple de l'em-

ploi au passif de ce verbe qui ordinairement y est employé comme intransitif; nous voulons parler de la forme שָׁכוּן, qui veut dire « habitant ».

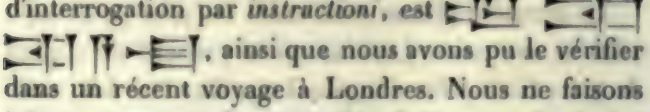
Le même mot se trouve dans une formule d'invocation, c'est-à-dire :

לִשְׁכֹּן שְׁכָתָךְ (adressée aux dieux) qu'il soit fait à l'aide de toi.

לִשְׁכֹּן שְׁכָתֵכִי (adressée aux déesses) *id.*

Quelquefois on voit aussi *lissakna* לִשְׁכֹּנָא avec le א paragogique, ce qui peut être encore la forme féminine au pluriel.

Quant au dernier mot de notre texte, *ina pika*, c'est, à la lettre, le mot hébreu פה, פי « bouche, front ». *Ina pika* « devant toi, devant ta face », et c'est par cette dernière invocation que finit le document que nous venons d'analyser.

Nous avons laissé, sans l'expliquer, un groupe qui se trouve tout au commencement de l'inscription, dans la phrase : « Qui instructioni (?) dei maximi præbet aures suas ». Ce groupe, rendu avec le point d'interrogation par *instructioni*, est  , ainsi que nous avons pu le vérifier dans un récent voyage à Londres. Nous ne faisons ici que rapporter la correction du texte qui, sur les deux barils, offre des difficultés de lecture matérielle; et nous ne pouvons pas en donner une expli-

cation certaine. Si ce groupe n'est pas un complexe de signes idéographiques, nous aimerions à proposer la prononciation אַלְפִּת כַּהֲלָא[1] « instruction de la puissance », et à rapprocher le premier mot de la racine אלף « instruire », tandis que le second se rattacherait à la racine araméenne כהל « pouvoir ». Il n'y a dans cette transcription rien de certain, que le sens qui est bien celui de « enseignement »; car l'ensemble de syllabes *AL. KA. KA. A. LA.* peut très-bien être le représentant d'un seul terme assyrien dont nous ignorons encore la prononciation. Je ne serais pas éloigné d'y voir le mot תַּשְׁמִעְתָּא « instruction », de שמע « entendre », et cela est d'autant plus possible, qu'on a pu le mettre précisément à cause de l'expression אֹזְנֵשִׁי « ses oreilles ». On peut alléguer en faveur de cette interprétation que le grand dieu de la phrase semble être le dieu Nebo. Cette divinité est ailleurs nommée אֱלָה תַּשְׁמִעְתָּא « le dieu de l'instruction », et elle enseigne la justice aux monarques.

Après avoir soumis à notre examen le détail de ce texte assyrien, nous en offrons maintenant au lecteur la transcription en caractères hébraïques, et l'inscription, revêtue d'une forme sémitique, pourra prendre place parmi les documents émanés de la branche sémite du genre humain.

[1] Voyez ce que nous venons de dire sur la manière d'exprimer la syllabe *pit*.

TRANSCRIPTION, EN CARACTÈRES HÉBRAÏQUES, DU TEXTE DE L'INSCRIPTION DE BORSIPPA.

נבוכדראצר סר בבלו · רבט הוא כינא · עתוד כן לבי מרדך · ישכא
צירא · נרם נבו · טשעא עמקא · שאן תשמעתא אלה רברב משא
אוזשו · שכנכא לא מפרכא · זגן חרמא וצרחא · חבלא רשתן
שנבופלאצר סר בבלו · אנכו : גנאם · מרדך בעלא רבו כנש
יבנני ו[1] · זנגתסו עבש ימחרני · נבו פקד קשת שמי וארצת · חרם
ישרתא ישרמת קתוי : תרמת חיכל שמי וארצת · שבת בעל
אלהי מרדך · בית־כוא רדחא בעלותשו חרצא נמרא שלרש
אשתכן : צרחא[2] שאאשש אעפש ו אן כספא חרצא נסכתי אבנא
ערא מצקנא ארנא אשכלל שפרשו : בית־תמן ארצת · זכרת
בבלו אעפש אשכלל ו · אן אגרי צפרא עלתא אעלא ראششא :
גנאמשו · בית־חממי שבע ארצת · זכרת ברספא · שסרא מחרי
יעפש ו · שני וארבעא עמרי יזכרו ו · לא יעלא ראششא · אלת
יום ריכות ינחמו ו · לא שתישר מצעמי כלם : זנא ורעדא ינסו
לבנתשא · אגרי תחלבתישא יפתמר ו · לבנתי קמישא ישפך
תלגש : אן עבششא בעלא רבו מרדך ישתכני לבא · אשרשא לא
אגע ו לא אנכר תאמנשא : אן ארח שלמא · אן יום מגר · לבנתי

[1] Le ו rend le *va* du texte qui se trouve à la fin d'une phrase pour indiquer qu'elle se joint à celle qui va suivre.

[2] Quelques inscriptions nomment la tour בית כינא, « la maison éternelle ».

קְמִישָׁא וְאַגְרֵי תַּחְלֻבְתִּישָׁא עַבְתָּת אֲכִשֵׁר וּ· מְעַקְּדְתִּשָׁא אֶשְׁעוּז
וּ· שִׁטַּר שֻׁמֵי אֵן כְּתִרֵי עַבְתָּתְשָׁא אַשְׁכָּן : אַן עַבְשִׁשָׁא וְעֶלְוֹ
רֵאשִׁשָׁא קָתָא אַשֵּׁם · כְּמָא לַעֲבְרֵם יְנַהָא · אָאשֵׁשׁ אַבְנִישׁוּ וּ ·
כְּמָא שָׁיוּם אֱלוּת · אֶעֱלָא רֵאשַׁשָׁא : נַבּוּ הַבְלָא כִינָא · סַכְּלָא
צִירָא · שִׁתְלְטָא · נַרַם מַרְדֻּךְ · עַבְשִׁיתוּי אַן דַּמְקָתָא חַדֵשׁ נַפְלֵס וּ ·
בַּלְטָא דַהִר רַהֵק · שִׁבְעָ לְדַתוּת · כֵּן כְּסָא · לַבַר פַּלְעִי · שְׁמֶקֶת
נַכְרִי · כַּשְׁדָא אַרְצַת אַיְבִי · אַן שִׁאַרְכְּתָא שַׁרְכָא : אַן שְׁלֵם דִּפְּךְ
כִינָא מָכֵן בְּלָעוּת שַׁמֵי וְאַרְצַת · הִנָא הַלְכָא יוֹמֵי · שִׁטַּר לְדַתוּת :
מַחַר מַרְדֻּךְ סַר שַׁמֵי וְאַרְצַת אַבִי אַלְדֻּךְ · עַבְשִׁיתוּי שְׁמַגְרָא ·
רַפַּד דַּמְקוּי : נַבּוּכַדְרַאצַר סַרָא זַנַנִז לְשַׁכֵּן אַן פִּיךְ :

TRADUCTION.

Nabuchodonosor, roi de Babylone, serviteur de l'Être éternel, témoin de l'immuable affection de Mérodach, le puissant empereur qui exalte Nebo, le sauveur, le sage qui prête son oreille aux injonctions du dieu suprême; le vicaire des dieux qui n'abuse pas de son pouvoir, le reconstructeur de la Pyramide et de la Tour, fils aîné de Nabopallassar, roi de Babylone, moi.

Nous disons : « Mérodach, le grand seigneur, m'a lui-même engendré; il m'a enjoint de reconstruire ses sanctuaires. Nebo, qui surveille les légions du ciel et de la terre, a chargé ma main du sceptre de la justice.

« La Pyramide est le temple du ciel et de la terre,

la demeure du maître des dieux, Mérodach; j'ai fait recouvrir en or pur le sanctuaire où repose sa souveraineté.

« La Tour, la maison éternelle, je l'ai refondée et rebâtie; en argent, en or, en autres métaux, en pierre, en briques vernissées, en cyprès et en cèdre, j'en ai achevé la magnificence.

« Le premier édifice, qui est le temple des bases de la terre, et auquel se rattache le plus ancien souvenir de Babylone, je l'ai refait et achevé; en briques et en cuivre, j'en ai élevé le faîte. »

Nous disons pour l'autre, qui est cet édifice-ci : « Le temple des sept lumières de la terre, et auquel se rattache le plus ancien souvenir de Borsippa, fut bâti par un roi antique (on compte de là quarante-deux vies humaines), mais il n'en éleva pas le faîte. Les hommes l'avaient abandonné depuis les jours du déluge, en désordre proférant leurs paroles. Le tremblement de terre et le tonnerre avaient ébranlé la brique crue, avaient fendu la brique cuite des revêtements; la brique crue des massifs s'était éboulée en formant des collines. Le grand dieu Mérodach a engagé mon cœur à le rebâtir; je n'en ai pas changé l'emplacement, je n'en ai pas attaqué les fondations. Dans le mois du salut, au jour heureux, j'ai percé par des arcades la brique crue des massifs et la brique cuite des revêtements. J'ai inscrit la gloire de mon nom dans les frises des arcades.

« J'ai mis la main à reconstruire la Tour, et à en élever le faîte : comme jadis elle dut être, ainsi je

l'ai refondée et rebâtie; comme elle dut être dans les temps éloignés, ainsi j'en ai élevé le sommet.

« Nebo, qui t'engendres toi-même, intelligence suprême, dominateur qui exaltes Mérodach, sois entièrement propice à mes œuvres pour ma gloire Accorde-moi, pour toujours, la perpétuation de ma race dans les temps éloignés, une fécondité septuple, la solidité du trône, la victoire de l'épée, la pacification des rebelles, la conquête des pays ennemis! Dans les colonnes de ta table éternelle, qui fixe les sorts du ciel et de la terre, consigne le cours fortuné de mes jours, inscris-y la fécondité!

« Imite, ô Mérodach, roi du ciel et de la terre, le père qui t'a engendré, bénis mes œuvres, soutiens ma domination!

« Que Nabuchodonosor, le roi qui relève les ruines, demeure devant ta face! »

Nous faisons suivre la liste, rangée par ordre alphabétique, des mots que contient notre texte. Nous avons dû exclure tous ceux qui ne sont pas immédiatement nécessaires à l'explication de l'inscription, parce que le principe contraire nous aurait engagé trop loin.

אבו « père ».

אבן, stat. emphat. אבנא, « pierre ».

אגר, arabe آجُرّ « brique cuite ».

אזן « oreille ».

איב « ennemi ».

אלד, héb. ילד, ar. ولد « engendrer ».

אֵלֶד « père », *genitor*.

לִדְתוּת « fécondité ».

אֵלָה « dieu ».

אֵלוּ « celui-là ».

אֵלוּת « ceux-là.

אלף « instruire ». אֵלְפָה (?) « instruction ».

אֵלַת ou אֶשְׁתַּ « de, à partir de, depuis ».

אמן « fonder, être sûr, croire ».

תִּמְן ou תַּאֲמָן « pierre angulaire ».

אֶן « à, vers ».

אֵן « dans, de ».

אֲנָכוּ « je ».

אֲרַח héb. ירח « mois ».

ארך « être long ».

שְׁאַרְכְּתָא « éternité ».

שְׁרַךְ (quod vide).

אֶרֶן, héb. אֶרֶז « une espèce d'arbre, pin, cyprès ».

אַרְעָא « terre ».

אשב, héb. ישב « être assis ».

שִׁבְתָּא « demeure ».

אשע, héb. ישע « être large ».

מוֹשִׁיעַ, aph. h. מוֹשִׁיעַ « sauveur ».

אשש fonder ».

Paël. אַאֲשֵׁשׁ « je fondis ».

אַתְּ « tu ».

בָּב « porte ».

בָּבֶלוֹ « porte d'Ao, Babylone ».

בֵּית « maison ».

בֶּלֶט « souche, race ».

בלע, arab. بلغ « atteindre, arriver ».

בְּלָעוּת « sort ».

בנה « faire, créer ».

Kal. אֲבַנִּי « je bâtis ».

בַּרְסִפָּא « tour des langues, Borsippa ».

דְּהַר « époque ».

דמח « incliner » (ar. دمج).

Shap. אֶשְׁדַּמַּח « faire incliner ».

דמק « insérer, adapter ».

דַּמְקָא « suprématie ».

דַּמְקוּתָא « puissance ».

דף st. emph. דַּפָּא « table, inscription ».

הבל « engendrer ».

חַבֵל « père ».

הַבֵל, st. emph. הַבְלָא, d'où בַל, et פַל « fils ».

הַדֵשׁ « entièrement ».

היה « être ».

הֲוָא « l'être ».

הֵיכַל « temple ».

הלך « aller ».

הַלְכָא « le cours ».

הנא, imp. הְנָא « rendre heureux ».

הַרַם, st. emph. הַרְמָא « pyramide ».

זכר « se souvenir ».

Pa. « commémorer ».

זְכַרַת « chose à laquelle se rattache le souvenir ».

זנן I. « restaurer ».

זַנָן « restaurateur ».

זַנְנָן *idem*.

זַנְנַת « restauration ».

זנן II. « trembler », ar. زلّ.

זַן, st. emphat. זַנְא « tremblement de terre »

חלב « plaquer, revêtir ».

תַחְלֻבְתָא « revêtement ».

חמם « chauffer ».

חַמַם « lumière, étoile, planète ».

חַרַט « sceptre ».

חֲרַץ, st. emph. חַרְצָא « or » (hébr. חרוץ).

יום « jour ».

יַשְׁכָּא « empereur » (mot touranien).

ישר « être juste ». Ist. « diriger ».

יִשְׁרְתָא « justice ».

כְדַר « rejeton, adolescent ».

כון « être ». Aph. « placer, fixer ».

כֵינָא « étant, éternel ». (Comme apposition : « même ».)

כְנַשׁ, « en propre personne, même ».

כלל « être accompli ».

sh. אֶשְׁכְלֵל « j'achevai ».

כְלַם « parole ».

כֻרְסָא « trône ».

כסף, st. emph. כַסְפָא « argent ».

כשד « aller, attaquer, prendre ».

כשר « rompre, percer » (ar. كسر).

כתר « couronner, ceindre ».
כֶּתֶר « frise ».
לָא « non, ne pas ».
לֵב, st. emph. לִבָּא « cœur, affection ».
לבן « être blanc ; mouler des briques ».
לִבְנָתָא « brique crue ».
לבר « être fort ».
לַבַּר « succès, victoire » (*labarum*).
לוּ « vraiment ».
מנר « être heureux ».
Shaph. impér. שַׁמְנֵר « rends heureux ».
מַנָּר « bonheur ».
מחר « mesurer, compter, imiter ».
מָחֳרִי « antérieur ».
מקת « haïr » (ar. مقت).
Shaph. שמקת « anéantir »
משא « prêter », *prwbere*.
מָת « pays ».
נאם « dire, énoncer ».
נבא « annoncer ».
נְבוֹ « le prophète, Nebo ».

נהם « abandonner ».
נוע « mouvoir (*amovere*), changer de place ».
1re p. aor. אֶנַע.
נכר, ar. نكر « non reconnaître, être ennemi ».
Kal. נָכַר, plur. נָכְרִי « rebelle ».
Paël. אֲנַכַּר « j'attaquai ».
נמר « voir ».
נְמַר « ce qui se voit, brillant, pur ».
נסר « tomber ».
Paël. יְנַסְּרוּ « ils firent tomber ».
נסך « fondre ».
נִסְכָּתִי « métaux ».
נצר « protéger ».
סכל « être intelligent ».
סַכְלָא « intelligence[1] ».
עבר « passer ».
לְעָבְרִים « dans le passé, auparavant ».
עבש ou עפש « faire, bâtir ».
עִבְשׁ, pl. עִבְשִׁין « œuvre ».

[1] Voyez pourtant la note de la page 175.

עַבְתָּא « arcade ».

עוד « attester ».

עִתּוּד (Ipht.) « témoin ».

עזז « être fort ».

Shaphel, אֶשְׁעֵזּוּ, pour אֶשְׁעֵזּוּ « fortifier, renouveler ».

עלה « monter ».

Paël, inf. עַלּוּ « faire monter, élever ».

עמק « être profond ».

עֲמִקָּא « profond, sage ».

עַמַּר « vie humaine ».

עקד « être tordu ».

מַעְקַדְתָּא « rampe tournant autour d'un édifice ».

עֲרָא « brique vernissée ».

פטן (ar. فطن) « penser ».

פטר Iphtaal, « fendre ».

פִּי « bouche, face ».

פלס Niphal, נִפְלַס « être propice ».

פַּלְעָא « glaive ».

פקד « administrer, surveiller ».

פרך Paël, part. מְפַרְכָּא, st. emph. מְפַרְכָּא « injuste ».

ציר « suprême ».

צעם Pa. « proférer, balbutier ».

צִפְּרָא ar. صفر « cuivre ».

צקק « exsuder, dégoutter ».

מִצְקַנָּא « un arbre résineux, lentisque ».

צַרְחָא « tour ».

קבה Pa. « parler, dire ».

קָב « voûte ».

קום « être debout ».

קָם, st. emph. קָמָא « massif ».

קִשְׁתָּא « légion ».

קָת « main ».

רֵאשׁ « tête ».

רַבּוּ « grand ».

רַבְרַב « très-grand ».

רבט ar. ربط « lier ».

רִבְטָא « esclave ».

רבע, d'où אַרְבַּע « quatre », אַרְבַּעָא[1] « quarante ».

[1] Cette forme résulte d'un syllabaire qui donne en outre les noms des nombres חַמְשָׁא 50, שְׁלַשָׁא 30, סְרָא 20, עַסְרָת 10, en regard des *chiffres* assyriens.

רדך (racine inconnue).

מְרֹדָךְ, n. p. « Mérodach ».

רָחֹק, héb. רחק « éloigné ».

רום « exhausser ».

נְרֵם « celui qui exalte ».

רחץ « inonder ».

רִיכוּת « déluge ».

רַעַד « tonnerre ».

רפד Paël, imp. רַפֵּד « soutenir, étayer ».

שׁ « qui ».

שִׁבְעָ « sept, septuple ».

שום « mettre, poser ».

שטר « écrire ».

שִׁטְר « inscription ».

שכן Kal. « faire ».

Niph. (לִשְׁכֹּן) « demeurer ».

Ipht. (אִשְׁתְּכַן) « faire ».

שַׁכְנָךְ, st. emph. שַׁכְנָכָא « vicaire (des dieux) », mot touranien.

שלט « dominer ».

שִׁתְלֹט « dominateur » (Iphtaal).

שָׁלֵם « paix, bonheur ».

שָׁלֵם arab. سلم « sillon, colonne ».

שִׁלְרִשׁ (adv. inexpliqué).

שֵׁם « nom ».

שָׁמֵי « ciel ».

שמע « entendre ».

תִּשְׁמַעְתָּא « instruction ».

שְׁנִי « deux ».

שפך « verser ». Niph. « s'ébouler » (*effundi*).

שִׁפֵּר « magnificence ».

שרך (de שארך) « accorder ».

תכח « s'adresser ».

Shaph. « diriger ».

תִּלְנִשׁ adv. de תל « en collines ».

Cette table des mots contenus dans l'inscription de la Tour des langues ne laissera, j'espère, aucun doute sur le sémitisme de la langue assyrienne. Malgré la différence qui sépare celle-ci des idiomes

congénères, elle prendra désormais place à côté de l'hébreu, du syriaque, du chaldaïque, de l'arabe et de l'éthiopien.

Pour dire quelques mots sur l'époque exacte de la rédaction de notre texte, nous croyons devoir la placer entre l'avénement de Nabuchodonosor et la prise de Jérusalem, c'est-à-dire entre 604 et 588 avant J. C. On sait, grâce à Bérose, que la restauration des antiques sanctuaires fut un des premiers soins du monarque juvénile. La construction des murs de Babylone, dont le roi parle dans presque toutes les autres inscriptions, ne se trouve pas mentionnée dans notre document, et nous croyons savoir qu'elle ne fut entreprise qu'après la conquête de la Judée.

Les successeurs de Nabuchodonosor s'occupèrent également de l'embellissement de la Pyramide et de la Tour. Le fait est certain pour Nergalsarassar, pour Nabonid et pour le dernier roi que, jusqu'à preuve contraire, nous nommerons Nabouimtouk; ce fut, comme nos lecteurs le sauront, le père de Balthasar, immortalisé par le Livre de Daniel.

Xerxès, en revenant de Grèce, dévasta la Pyramide, qui, d'après les historiens, contenait le tombeau du dieu. Ctésias et Élien rapportent que le roi de Perse, avide de trésors, y trouva un sarcophage à moitié rempli d'huile. Alexandre employa, pendant deux mois, dix mille soldats pour déblayer les débris de la Pyramide; peu de temps après, le grand Macédonien mourut, et avec lui fut enterrée l'idée de la

reconstruction de cet antique monument. La ruine fut changée en citadelle, mais la tradition a, jusqu'à nos jours, réservé le nom de Babil au monument auquel remonte le plus antique souvenir de Babylone.

La Tour échappa à la fureur sacrilége du vaincu de Salamis. Quelle fut la cause de sa préservation? Cela restera pour nous un mystère. Mais il est certain que le père de l'histoire la vit encore, qu'elle survécut, au moins en partie, à l'époque d'Alexandre, et qu'elle dura jusqu'à Pline et jusqu'à Septime Sévère. A partir de là, nous en perdons la trace. Mais son nom babylonien de *Sarḫ* est parvenu jusqu'aux Arabes, et celui de Borsippa, conservé à travers les siècles sous la forme défigurée de *Birs*, vit encore aujourd'hui dans la bouche des Bédouins.

Il est plus que probable que la destruction surhumaine frappa l'œuvre restaurée, comme elle avait désolé l'antique monument de la confusion des langues. Le mode de construction même en devait hâter la ruine, dont nous ignorons l'époque.

Et cette ignorance nous enjoint de nous arrêter ici. Nous recommandons, encore une fois, ce premier essai à la bienveillance du lecteur, et, encouragé par son indulgence, nous aborderons dans un second mémoire l'analyse d'un document assyrien appartenant à un autre ordre d'idées.

J. Oppert.

NOTICE SUR KHALÎL,

FILS DE CAÏCALDY,

EXTRAITE DU DICTIONNAIRE BIOGRAPHIQUE D'ASSAFADY

INTITULÉ : الوافى بالوفيات

TEXTE ARABE, PUBLIÉ, TRADUIT ET COMMENTÉ,

PAR M. LE Dr B. R. SANGUINETTI.

AVANT-PROPOS.

La biographie qui va suivre est celle d'un jurisconsulte d'un grand mérite, contemporain et ami d'Assafady. Il est auteur de beaucoup d'ouvrages qui ne se trouvent point mentionnés dans le Dictionnaire bibliographique et encyclopédique de Hâdji Khalfah. Khalîl vivait encore au moment où Assafady rédigeait sa notice. Ibn Bathoûthah, à son retour de la Chine, se trouvant à Jérusalem vers la fin de l'an sept cent quarante-huit de l'hégire (1348 de J. C.), y a vu et connu le fils de Caïcaldy. Celui-ci correspondait encore avec Assafady dans l'année sept cent cinquante-trois de l'hégire (1352 de J. C.). On lit en effet sous cette date, dans le recueil des correspondances d'Assafady [1], une épître de Khalîl, en vers et en prose rimée, ainsi que la réponse analogue d'Assafady. Hâdji Khalfah [2], qui cite Khalîl, fixe la date de sa mort à l'année sept cent soixante et une de l'hégire (1359 de J. C.). Enfin, Aboû'l Mehâcin, dans son Dictionnaire

[1] كتاب الحان السواجع بين البادى والمراجع (Manuscrit de la Bibliothèque impériale, supplém. ar. mis en ordre par M. Reinaud, n° 698).

[2] *Dictionnaire bibliographique et encyclopédique* (édition de M. G. Fluegel, t. I, p. 312).

biographique [1], consacre aussi une courte notice à Khalîl, fils de Caïcaldy, et nous apprend qu'il mourut à Jérusalem dans le mois de moharram de l'année sept cent soixante et une de l'hégire (décembre 1359 de J. C.). Il fait cependant observer qu'Alesnaouy (sans doute dans son Histoire des docteurs châfi'ites) prétend que ce fut dans le mois de moharram de l'année sept cent soixante de l'hégire (décembre 1358 de J. C.), et conclut en disant que Dieu sait le mieux quelle est la vérité [2].

Je publie le texte de cette notice, car il contient : 1° un bon nombre de titres d'ouvrages, que l'on n'est jamais sûr de bien traduire quand on n'a pas les livres mêmes sous les yeux, la bizarrerie des Orientaux étant extrême à ce sujet; 2° des vers qui offrent assez d'intérêt, et 3° des fragments en prose rimée, avec des métaphores, des hyperboles et des jeux de mots, très-difficiles à rendre dans la version française. J'ai fait mon possible pour être dans celle-ci clair et exact; j'ai aussi ajouté quelques explications en note. Pourtant, je suis convaincu que le texte arabe sera, non-seulement utile, mais même nécessaire, aux personnes qui voudront se rendre entièrement compte des matières que renferme le présent travail.

TEXTE.

خَلِيلُ بنُ كَيْكَلْدِى

الشيخُ الامام العلّامة الحافظ المحدّث الفقيه الأُصولىّ
الاديب صلاح الدين ابن العَلَائىّ الدمشقىّ الشافعىّ وُلد
فى احد الربيعَيْنِ سنة اربع وتسعين وستّ ماية اوّل
سماعه صحيح مُسلم سنة ثلاث وسبع ماية على الشيخ شرف

[1] المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى (Manuscrit de la Bibliothèque impériale, anc. fonds ar. n° 749, t. III).

[2] Voy. fol. 65 r° et v°.

الدين الفَزارىّ خطيب دمشق عن المشآئخ الاربعة عشر وفيها كَمّل عليه ختم القرآن العظيم ثمّ انّه سمع البخارىّ على ابن مُشرف سنة اربع وفيها ابتدأ بقرآءة العربيّة وغيرها على الشيخ نجم الدين الخفازىّ والفقه والفرآئض على الشيخ زكىّ الدين زَكَرىّ ثمّ انّه جدّ فى طلب الحديث سنة عشر وسبع ماية وقرأ بنفسه على القاضى تقىّ الدين سليمان الحنبلىّ الكَثيرَ وعلى ابى بكر بن عبد الدآئم وعيسى المُطعّم واسماعيل بن مكتوم وعبد الاحد بن تيميّة والقاسم بن عساكر وابن عمّه اسماعيل وهذه الطبقة ومَن بعدها وشيوخه بالسماع نحو سبع ماية شيخ ومن مسموعاته الكُتب السّتّة وغالب دواوين الحديث وقد علّق ذلك فى مُجلّد سمّاه أَثارة الفوآئد المجموعة فى الإشارة الى الفرآئد المسموعة ، ومن تصانيفه ايضًا ، كتاب النفحات القُدسيّة فى مجلّد كبير يشتمل على تفسير آيات وشرح احاديث ذكرَهُ مَوَاعيدَ حفظًا بالمسجد الاقصَى ، وكتاب الاربعين فى اعمال المُتّقين فى ستّة واربعين جُزْءًا ، وكتاب تحفة الرآئض بعلوم آيات الفرآئض ، وبرهان التيسير فى عُنْوان التفسير ، وإحكام العُنْوان لأَحْكام القرآن ، ونُزهة السَفَرة فى تفسير خَواتيم سُورة البقرة ، والمُباحات المُختارة فى تفسير آية الدِيَة والكَفّارة ، ونظم الفرآئد لما تضمّنه

حديث ذى اليدين من الفوآئد ، وتحقيق المُراد فى انّ النهىَ يقتضى الفساد، وتفصيل الإجمال فى تعارُض الاقوال والافعال ، وتحقيق الكلام فى نيّة الصِيام ، وشفآء المسترشدين فى اختلاف المجتهدين ، ورفع الاشتباه عن احكام الاكراه ، وغير ذلك ، ومن تصانيفه ممّا لم يتمّ الى يومئذٍ ، كتاب نهاية الإحكام لدِراية الأحكام ، كتاب الاربعين الكُبْرَى يقع كلّ حديث منها بطرقة الكلام عليه فى مُجلّد ، وله التعليقات الاربع ، الكُبرى ، والوُسطى ، والصُغرى ، والمصريّة ، فى اثنى عشر مجلّدًا ، ومن الاجزآء الحديثيّة ما يطول ذكره ، وخرّج للقاضى تقىّ الدين وجماعةٍ من الشيوخ وكان اوّلاً يُعانى الجُندية ثمّ انّه فى سنة خمس عشرة وسبع ماية عاود الاشتغال بالفقه والأُصولَيْن وغير ذلك لحفظ التنبيه ومُختصرَ ابن الحاجب ومُقَدَّمَتَيه فى النحو والتصريف ولُبابَ الاربعين فى اصول الدين لسِراج الدين الأُرْمَوىّ وكتاب الإلْمام فى الاحكام وعلّق عليه حواشى ثمّ انّه رحل صحبة الشيخ كمال الدين ابن الزَمْلَكانىّ الى زيارة القُدس سنة سبع عشرة وسمع من زينب ابنة سَكَن (1) وغيرها ولازم الشيخ كمال الدين المذكور سفرًا وحضرًا وعلّق عنه

[1] Ici le manuscrit porte سكن ; mais plus loin, dans la notice de زينب, on lit شكر.

كثيرًا وحجّ معه سنة عشرين وسبع ماية وسمع بمكّة من الشيخ رضىّ الدين الطَبَرىّ ولازم القرآءَةَ على الشيخ برهان الدين الفزارىّ فى الفقه والاصول مُدّة سنين وخرّج له مَشيخةً وغيرها وولى تدريس الحديث بالناصريّة سنة ثمان عشرة وسبع ماية ثمّ انّه درّس بالأَسَديّة سنة ثلاث وعشرين وسبع ماية وافتى باذن الشيخ كمال الدين ابن الزملكانىّ وقاضى القُضاة سنة اربع وعشرين وسبع ماية ثمّ درّس بحلقة صاحب حمص سنة ثمان وعشرين وسبع ماية ثمّ انتقل الى تدريس المدرسة الصلاحيّة بالقُدس سنة احدى وثلاثين وسبع ماية واقام به الى يومئذٍ وتولّى مَشيخة دار الحديث السيفيّة بالقدس اجتمعتُ به غير مرّة بدمشق والقدس والقاهرة واخذتُ من فوآئده فى كلّ علم وقل ان رايتُ مثله فى تحقيق ما يقوله وتدقيقه ونقلت من خطّه له خطبةً انشأها لدرس دار الحديث بحلقة صاحب حمص وهى الحمد لله الذى رفع مَتْن العلمآء وجعل لهم من لدنه سندًا وابقى حديثهم الحسن على الإملآء ابدًا وامدّهم بمُتابَعات كرمه المشهور فوصل ما كان مقطوعًا واعزّ مَن كان مُفردًا و حمى ضعيف قلوبهم من الاضطراب حتّى غدتْ ثابتةَ الافكار وعدل مَوازين نظرهم حين رجحتْ بفضلهم البَيِّن بشواهد

الاعتبار وانجز لهم من صادق وعده علوّ قدرهم المرفوع واطاب بالسنة الاقلام وافواه المحابر مُشافَة ثنآئهم المسموع وجعل شرفهم موقوفًا عليهم وشرف مَن عداهم مِنْ جملة المَوْضوع احمده على حديث نعمه الحسن المُتّصل المُسلسل وتواتر مِنَنه التى يُدْفَع بها تدلُّس كلِّ امر مُعْضل ومَزيد كرمه الذى عمَّ المُختلف والمُؤتلف فلا ينقطع ولا يُوقَف على ان يُعلّل واشهد ان لا إله إلّا الله وحده لا شريك له شهادةً اتّخذها لمُنتقَى الخير مَنْهَجًا وآنَس بها يومَ أُمْسِى فى جانب اللحد غريبًا وفى طَىّ الاكفان مُدرجًا واشهد انّ محمّدًا عبده ورسوله افصحُ مَن جآء عن ربّه مُرسلًا وانصحُ مَن خاطب بوحيه حتّى امسى جانبُ الشِرْك متروكًا مُهمَلًا الذى رمى قلوب الاعدآء وجسومهم بالتجريح وطاعنَ بالعَوالى حتّى استقام وقوى متنُ الدين الصحيح صلّى الله عليه وعلى آله واصحابه الذين ابادوا المُنْكَر وارى على المُتّفق والمُفترق سَنا مجدهم الاكبر صلاةً معتبرةَ الايراد دالّةً على انّهم فى فضل الدنيا والآخِرة نعمَ السادةُ الافراد وكتب الىَّ من القدس الشريف فكتبتُ الجواب اليه عن ذلك، (طويل)

اتانى كتابٌ ما ظفرتُ بندّهِ لانّ نسيمَ الروض طاب بندّهِ
وحَلَّ محلّى ناظِرَىَّ ومسمعى بلفظ يفوق الدُرَّ فى نظم عقدهِ

واهدى الى قلبى هُدُوًّا فقدتُهُ واطفأَ من جَمْرِ الحشا حَرَّ وقدِهِ
وما كنتُ ارجو والحَشا تَلِفتْ ظِمًا على بُخْلِ دهرى ان افوزَ بوِرْدِهِ
فقبّلتُ من شوقى شفاهَ سُطورهِ شِفاهًا فروَّى غُلّتى طِيبُ بردِهِ
وبِتُّ أُناجى فيه إخلاصَ باطنى واتلو لِما قد ضَمَّ سُورةَ حمدِهِ
فإنْ قلتُ رَوْضٌ كان فى ذا محاسِنٌ سِوَى ما لروض الحُزْنِ مِنْ نَفْحِ وَرْدِهِ
وان قلتُ أُفْقٌ زاد هذا بانّه به كلُّ نجمٍ حلّ فى أَوْجِ سعدِهِ
بعثتَ به جبرًا لكسرٍ اصابنى وما كلُّ مولًى يشتهى جبرَ عبدِهِ
وحقّقتُ انَّ الوُدَّ منك مُؤكَّدٌ جزى اللّهُ مولانا على حُسْنِ قصدِهِ
اقمتَ على عَهْدِ الصَفآءِ ولم تَخُنْ ومثلك مَن يرعى مواثيق عهدِهِ
جَفانى اخلّاى الذينَ أَلِفتهم وانت خليلٌ سَرَّنى حفظُ وُدِّهِ
اليك صلاح الدين اهدى على النوَى تَحِيَّةَ صَبٍّ ضاق صدرًا لبُعْدِهِ
فإنْ كان يلقاك النسيمُ مُعَنْبَرًا فانّ سلامى فيه فاسحْ بردِّهِ

وكتبتُ اليه وقد ورد من القدس الشريف الى دمشقَ سنة تسع وثلاثين وسبع ماية ، (وافر)

اتيتَ الى دمشقَ وقد تَشكَّتْ اليك لطول بُعْدٍ وانتزاحِ
وكانتْ بَعْدَ بُعْدك فى فساد وجئتَ لها ففازتْ (1) بالصلاحِ

وقد اجاز لى كُلّما يجوز له تسميعُهُ ويكتب فى الاستدعآءِ بيتًا مُفردًا حسنًا وهو، (طويل)

[1] Le manuscrit porte وقد فازت; le sens est le même, mais la mesure du vers serait altérée.

اجازهُمُ المَسْئُولَ فيه بشَرْطه خليلُ بنُ كَيْكَلْدِى العَلائىُّ كاتبُهُ
وهو مثل ما اكتبُ انا ايضًا ، (مُنْشَرِح)

اجازَ للسائلين ما سَأَلُوا فيهِ خليلُ بنُ إيبَكَ الصفدِى

وكتبتُ له عدّة تواقيع بتدريس المدرسة الصلاحية بالقُدس الشريف منها ما كتبتُه له عن السلطان الملك الصالح اسماعيل بن الملك الناصر فى سنة خمس واربعين وسبع ماية لمّا كنتُ بالقاهرة ولم تحضرنى نسختُهُ عند تعليق هذه الترجمة ومنها اوّل توقيع كتبته له بدمشق سنة احدى وثلاثين وسبع ماية وهو رسم بالامر العالى لا زالت اوامرُهُ المُطاعةُ تهدى الى الاماكن الشريفة صلاحًا وترفع قدرَ مَن اذا خطا فى طلب العلم الشريف تضع له الملآئكةُ جناحًا ان يرتب (1) المجلسَ السامىَ العَلائىَّ مُدرّسًا بالمدرسة الصلاحيّة بالقُدس الشريف اثاب اللهُ واقفَها لِما إتّصفَ به من العلوم التى اتقنها حفظًا وطرّز بايرادها المحافلَ فراقت فى القلوب معنًى وفى الأَسْماع لفظًا فهو الحبرُ الذى يفوق البحرَ بغَزارة (2) مَوادّه والعالِمُ الذى اصبح دَمُ الشهدآء بازآء مداده إن نقلَ حُكْمًا فما

[1] Le manuscrit porte برتب (sic.).

[2] Le manuscrit porte بعزاره.

المُزَنِيُّ إلاّ قَطْرة مِنْ هَتَّانِهِ (1) او رجّ قولًا فما ابن سُرَيجٍ اذا جاراه مِنْ خيل ميدانه او ناظَرَ خصمًا فما ابن الخطيب ممّن يُعَدُّ من اقرانه او استدلّ مُحتجًّا فما يقطع السيف إلّا بدليله وبُرهانه فالماوَرْدِيّ حاوِي مَناقِبهِ وذِكْره وابو اسحاق صاحبُ التنبيه على رفعة محلّه وقدره قد امحَتْ به وُجوهُ الاصحاب سافِرةً عن الحُسن البارع والمنظر الجميل وامسَتْ طُرُقُ المذهب بدرسه (2) واضحة الامارة راجحة الدليل ولذلك نُدب لنشر العلم الشريف بذلك القُطر الجليل واستحقّ لفضله الاقصى ان تكون حضرةُ القدس مقامَ الخليل فليُورِدْ من فضله الباهِر هناك ما يحيي مذهبَ ابن إدريس بدرسه وينشرْ ميتَ العلم حتّى يكون رُوحًا في قدسه وليتعهّد الطلبة بالحفظ والبحث فانّهما للعلم كالجناحَيْنِ وليقفْ عند ما شرطه الواقفُ اثابه اللّهُ الجنّةَ فما يفسد امرٌ وقع بين صلاحَيْن وتَقْوَى اللّه عزّ وجلّ زينةُ العلم فليجعلها طِرازَ لُبْسه وجَمال العلم فليدخرها لغده الذى يُرْبِي في الخير على امسه واللّهُ تعالى يَزِيده فضلاً الى فضله وينشر به اعلامَ العلم التى تخفق على رُؤُس اهله بمنّه وكرمه إن شاء اللّهُ تعالى،

(Ms. de la Bibl. imp. suppl. ar. n° 706.)

[1] Peut-être faudrait-il ici تَهْتانه ?

[2] Le manuscrit porte بدوسه.

TRADUCTION.

KHALÎL, FILS DE CAÏCALDY.

C'est le docteur, le chef très-savant, qui sait tout le Korân par cœur, le traditionnaire, le jurisconsulte, s'étant occupé des principes fondamentaux de l'islamisme, Salâh eddîn, fils d'Al'alây, le Damasquin, le châfi'ite. Il est né dans l'un des deux mois de rabî', de l'an six cent quatre-vingt-quatorze de l'hégire [1]. Le premier ouvrage qu'il a entendu expliquer ce fut le *Sahîh*, de Moslim, dans l'année sept cent trois de l'hégire (1303-1304 de J. C.), par le docteur Cheref eddîn Alfezâry, ou de la tribu de Fézârah, prédicateur à Damas, qui avait connu et suivi sur ce livre les explications de quatorze docteurs [2]. Dans cette même année, Alfezâry fit à Khalîl la lecture complète de tout le Korân magnifique. Ensuite Khalîl entendit expliquer le *Bokhâry* (ou le *Sahîh* de cet auteur) par Ibn Mochrif, dans l'année sept cent quatre de l'hégire (1304-1305 de J. C.). A cette époque, il commença à étudier la langue arabe, etc., sous la direction du cheïkh Nadjm eddîn Alkahfâzy, la jurisprudence et les préceptes d'obligation divine, sous celle du cheïkh Zéky eddîn Zacharie. Plus tard, dans l'année sept cent dix de l'hégire (1310-1311 de J. C.), il s'occupa avec

[1] En d'autres termes, dans le troisième ou le quatrième mois de ladite année. Ceci correspond à février ou mars 1295 après J. C.

[2] Probablement, en remontant jusqu'à l'auteur même de l'ouvrage.

zèle de l'étude des traditions. Il lut lui-même le *Kéthîr* (ou le recueil de cet auteur), en présence du juge Taky eddîn Soleïmân Alhanbaly. Il le lut aussi devant Aboû Becr, fils d'Abd Addâïm; 'Îça Almotha'îm; Ismâ'îl, fils de Mactoûm; 'Abdalahad, fils de Taïmiyyah; Kâcim, fils d'Açâkir; et devant son cousin Ismâ'îl. Ainsi Khalîl a étudié sous toute cette classe de savants, et sous celle qui leur a succédé; il a entendu environ sept cents docteurs ou cheïkhs. Parmi les ouvrages dont il a entendu l'explication, il y a les *Six Livres*[1], et la plupart des recueils de traditions. Khalîl a consigné tous ces détails dans un volume qu'il a intitulé : *Relation des avantages réunis, indiquant les choses précieuses et uniques qui ont été entendues.*

Khalîl est aussi l'auteur des ouvrages qui suivent :

1° Le Livre des souffles du vent (ou des émanations embaumées, ou des dons) de Jérusalem. — C'est un gros volume, qui renferme des explications sur plusieurs versets du Korân, et un commentaire sur des traditions. L'auteur y rappelle des promesses, pour être conservées et apprises par cœur dans la mosquée *alaksa*, ou temple de Jérusalem.

2° Le Livre des quarante traditions, touchant les actes de ceux qui craignent Dieu. — Il est divisé en quarante-six parties ou tomes.

[1] Ce sont sans doute les deux *Sahîh* du Bokhâry et de Moslim, le *Mouattha* de Mâlic, le *Djâmi'* du Tirmidhy, les deux *Sonan* d'Aboû Dâoud et du Néçây. (Cf. Hâdji Khalfah, *Dictionnaire bibliographique et encyclopédique*, édition de M. G. Fluegel, t. III, p. 32.)

3° Le Livre offert en présent à l'instituteur, ou à celui qui exerce les autres dans la connaissance des versets du Korân, lesquels exposent les préceptes d'obligation divine.

4° La Preuve évidente du succès, dans le titre de l'interprétation.

5° Le Ferme arrangement du titre du livre, au sujet des préceptes du Korân.

6° L'Agrément des scribes, au sujet de l'explication des sceaux (ou des conclusions) de la soûrah de la Vache [1].

7° Les Choses permises et choisies, touchant l'interprétation du verset du Korân sur le prix du sang et sur l'expiation [2].

8° La Rangée de perles, à propos des avantages que renferme la tradition de l'Ambidextre.

9° La Vérification de la volonté, ou de la pensée, sur cela que la défense, ou la prohibition, engendre le désordre.

10° Le Détail du résumé dans l'antagonisme des paroles et des actions.

11° La Confirmation du discours, au sujet de l'intention du jeûne.

12° La Médecine de ceux qui veulent suivre la bonne voie, à propos du dissentiment qui existe entre les hommes, lesquels se sont occupés avec zèle des matières religieuses.

13° La Dissipation de l'obscurité, touchant les

[1] Chapitre deuxième du Korân. Cf. aussi le verset 6.

[2] Cf. Korân IV, 94.

décisions juridiques prononcées par force, ou les lois de la coaction.

Nous passons sous silence d'autres livres du même auteur. Parmi les ouvrages qu'il n'a pas encore achevés dans ce moment-ci, nous nommerons :

1° Le Livre de l'extrême limite de l'arrangement solide, traitant de la connaissance des préceptes, ou des lois.

2° Le Livre des quarante traditions principales.— Chacune de celles-ci est citée dans l'ordre du discours qui la concerne, où elle a une section à part. L'ouvrage est en un seul tome.

3° Quatre commentaires ou scolies au volume précédent, savoir : 1° la plus grande ; 2° la moyenne; 3° la plus petite; 4° la scolie égyptienne, ou rédigée au Caire. — Le tout en douze tomes.

Il serait trop long d'énumérer tous les volumes qui ont trait aux traditions et dont Khalîl est l'auteur.

Le fils de Caïcaldy a été instruit dans les belles-lettres, etc. par le juge Taky eddîn et par plusieurs autres docteurs. Il voulait d'abord suivre la carrière militaire; mais dans l'année sept cent quinze de l'hégire (1315-1316 de J. C.), il s'occupa de nouveau et sérieusement de la jurisprudence, des deux genres de principes fondamentaux de l'islamisme[1], etc. Il ap-

[1] الأُصولان. Ce duel, formé du pluriel الاصول, signifie les principes fondamentaux de la théologie dogmatique et ceux de la jurisprudence canonique. En d'autres termes, les اصول الدين et les اصول الفقه. (Cf. Hâdji Khalfah, *Dictionnaire*, etc. édition citée, t. I, p. 331 et suiv.)

prit par cœur le *Tenbih*[1], ou avertissement; le *Mokhtassar*[2], ou abrégé d'Ibn Alhâdjib, ainsi que ses deux *Préfaces*[3], ou prolégomènes sur la grammaire, les règles de la déclinaison et de la conjugaison. Khalîl apprit aussi par cœur les deux ouvrages suivants : 1° La Quintessence des quarante traditions sur les principes fondamentaux de la théologie dogmatique, par Sirâdj eddîn Alormaouy (ou originaire de la ville d'Ormiyah, dans l'Âdherbaidjân); 2° Le Livre de la connaissance, ou de l'ensemble des décisions juridiques. — Il a ajouté des notes marginales à ce dernier livre.

L'année sept cent dix-sept de l'hégire (1317 de J. C.), Khalîl partit de Damas avec le cheïkh Camâl eddîn, Ibn Azzamlécâny[4], pour visiter la ville de Jérusalem. A cette occasion, il étudia sous Zaïnab, fille de Sacan (ou Chacar), etc. Il fut assidu près dudit cheïkh Camâl eddîn, tant en voyage que dans les temps de repos, de vie sédentaire, et il écrivit beaucoup de commentaires d'après ce cheïkh. L'an

[1] Il existe plus d'un livre qui porte ce titre; mais il est ici question, sans doute, de l'ouvrage célèbre d'Aboû Ishâk, de Chîrâz, traitant de la jurisprudence musulmane.

[2] C'est l'abrégé du livre d'Alâmidy sur les décisions juridiques.

[3] Il s'agit du livre de grammaire arabe bien connu sous le nom de الكافية, *Alcâfiyah*, ou la grammaire complète. Son auteur est mort dans le dixième mois de l'année 646 de l'hégire (1249 de J. C.). (Cf. Aboû'l Fédâ *Annales muslemici*, édition de Reiske et Adler, t. IV, p. 496-497, etc.)

[4] Cf. sur ce personnage Ibn Batoûtah, *Voyages*, texte arabe publié et traduit par C. Defrémery et le Dr B. R. Sanguinetti, t. I, p. 156 et suiv.

sept cent vingt de l'hégire (1320 de J. C.), Khalîl fit le pèlerinage de la Mecque, en compagnie d'Ibn Azzamlécâny, et il entendit dans cette ville les leçons du docteur Radhy eddîn Atthabary, ou originaire du Thabaristân. Il lut pendant plusieurs années de suite des ouvrages sur la jurisprudence musulmane et sur les principes fondamentaux de la théologie dogmatique, en présence du docteur Borhân eddin Alfézâry, qui le nomma cheïkh, etc.

A son tour, et dans l'année sept cent dix-huit de l'hégire (1318 de J. C.), le fils de Caïcaldy fut chargé de l'enseignement du *Hadîth*, ou des traditions, dans l'école appelée *Annâciriyyah;* puis dans l'année sept cent vingt-trois de la même hégire (1323 de J. C.), il professa dans le collége, ou école nommée *Alaçadiyyah*. L'année sept cent vingt-quatre de l'hégire (1324 de J. C.), il prononça des réponses juridiques, avec la permission du docteur Camâl eddîn Ibn Azzamlécâny, et du kâdhi des kâdhis ou grand juge. L'an sept cent vingt-huit de l'hégire (1328 de J. C.), il lut et professa dans l'assemblée du seigneur de Hims ou Émèse. — Ensuite dans l'année sept cent trente et une de l'hégire (1331 de J. C.), il se rendit à Jérusalem, comme professeur de l'école dite *Assalâhiyyah*. Depuis lors, et jusqu'à ce moment-ci, Khalîl a toujours habité cette ville. Il fut investi de la dignité de supérieur de l'école, ou académie des traditions, nommée *Assaïfiyyah*, dans cette noble cité de Jérusalem. Pour ma part, j'ai fréquenté beaucoup ce savant,

soit à Damas, soit à Jérusalem, soit au Caire; j'ai tiré parti de ses nobles prérogatives et des avantages nombreux qu'il offre dans toutes les sciences. J'ai connu peu d'hommes qui puissent soutenir la comparaison avec lui, pour l'exactitude, la véracité et la précision dans tout ce qu'il avance.

J'ai copié, de la propre écriture de Khalîl, la harangue, ou sermon suivant, qu'il a prononcée en ouvrant son cours dans l'école des traditions, en présence de l'assemblée du seigneur d'Émèse :

« Gloire à Dieu, qui a élevé bien haut le dos des savants et qui leur a préparé un soutien auprès de lui; qui a fait durer toujours leurs belles paroles, au moyen de la dictée; qui les a aidés des suites de sa munificence célèbre; qui a réuni de la sorte ce qui était séparé et rendu puissant celui qui était isolé!

« C'est Dieu qui a protégé contre le trouble le côté faible des intelligences des savants, jusqu'à ce qu'elles fussent devenues fermes dans leurs pensées; c'est lui qui, par les règles de l'expérience, a mis en équilibre, ou a redressé, les balances de leur réflexion, quand elles penchaient, à cause d'un mérite éclatant. Il a fait obtenir aux savants, ainsi qu'il le leur avait sincèrement promis, une dignité très-élevée; il a rendu agréables les éloges brillants et sublimes que l'on entend prononcer à leur égard, par les langues des *kalams*, ou roseaux pour écrire, et par les bouches des encriers; il a voulu que leur noblesse fût attachée à eux d'une manière insépa-

rable, tandis que celle des autres hommes est précaire ou supposée.

« Or, je loue Dieu au sujet du précieux récit de ses bienfaits, parvenu jusqu'à nous successivement et sans interruption; au sujet de la notoriété de ses grâces, par lesquelles est repoussé ce qu'il y a d'obscur et de caché dans les choses difficiles; au sujet de l'excès de sa générosité, laquelle recouvre celui qui est en dissentiment avec les autres, comme celui qui est d'accord avec eux. Elle ne discontinue pas, ne souffre point de pause; elle abreuve sans cesse et produit toujours son effet.

« J'atteste qu'il n'y a pas d'autre dieu qu'Allâh, qu'il est unique, sans associés. Cette confession doit me servir de conduite dans la voie du bien et du salut; elle sera ma compagnie le jour où je me trouverai comme étranger au bord du tombeau, enveloppé dans les plis du linceul. J'atteste que Mahomet est le serviteur et l'envoyé de Dieu; qu'il est le plus éloquent de tous ceux qui ont été expédiés, comme ambassadeurs, de la part de leur seigneur; qu'il est le plus sincère de tous ceux qui ont parlé d'après l'inspiration de Dieu. De sorte que le parti des polythéistes a été délaissé et abandonné. C'est Mahomet qui a criblé de blessures les cœurs et les corps de ses ennemis; qui a percé ces derniers avec les lances, jusqu'à ce que le dos de la vraie religion fût ferme et solide.

« Que la bénédiction de Dieu soit sur Mahomet, sur sa famille, sur ses compagnons, qui ont détruit

l'iniquité; dont la splendeur de l'immense gloire a brillé de plus en plus sur les hommes confédérés, comme sur les individus séparés et isolés! Que cette bénédiction serve d'exemple admirable, et montre que ces grands personnages sont couverts de mérite dans ce monde-ci et dans l'autre! Quels Seigneurs incomparables! »

Une fois Khalil m'a écrit de la noble Jérusalem, et je lui ai répondu ainsi qu'il suit :

(Vers.) Un écrit m'est parvenu; mais je n'ai pas pu m'emparer de son parfum; car le zéphyr du jardin a été embaumé d'une odeur pareille à la sienne.

Je l'ai tenu avec moi; il a réjoui mes yeux et mes oreilles par des expressions plus belles que les perles dans les rangées de leurs colliers.

Il a donné à mon cœur une tranquillité qu'il avait perdue; il a éteint l'incendie des charbons ardents qui dévoraient mes entrailles.

Je n'avais pas espéré, dussent mes viscères périr de soif, avoir le bonheur de m'abreuver de cette épître, tant est grande l'avarice de mon sort!

Or, par suite de l'excès de ma passion, je baisai avec mes lèvres les bords, ou les lèvres de ses lignes. L'agrément de sa fraicheur a étanché mon ardente soif.

J'ai passé la nuit à m'entretenir en secret de cet écrit, avec la partie sincère et intime de ma personne; à lire, à méditer, en raison de son contenu, la *soûrah*, ou chapitre, de sa louange.

Si je disais : « C'est un parterre de fleurs », il y aurait beaucoup de vrai dans cette expression. Seulement, on ne s'attriste point lorsque les roses du jardin exhalent leur odeur.

Si je disais : « C'est un horizon », ce ne serait pas encore

assez. Il faudrait ajouter que, dans cet horizon, chaque astre est toujours dans l'apogée de son bonheur.

Tu as envoyé cette épître, pour consolider la fracture qui m'était survenue; mais tous les maîtres ne souhaitent pas la guérison de leurs esclaves.

Je me suis ainsi assuré que l'affection est bien ferme de ta part. Que Dieu récompense notre maître, à cause de la bonté de son dessein!

Tu as tenu la promesse de l'amitié sincère et tu n'as pas trompé. Tes pareils sont les hommes qui observent toutes les conditions de leurs engagements.

Mes amis, ceux que je fréquentais m'ont offensé; mais tu es un ami [1], et la conservation de tes tendres sentiments me remplit de joie.

A toi, Salâh eddîn, j'envoie de loin les salutations d'une personne qui t'aime, et qui est affligée d'être séparée de toi.

Si le zéphyr, parfumé d'ambre gris, vient à te rencontrer, il est porteur de mon salut. Or, sois assez généreux pour le renvoyer, pour le rendre.

J'écrivis aussi à Khalîl ce qui suit, à l'occasion de son arrivée à Damas, lorsqu'il venait de la noble Jérusalem. C'était dans l'année sept cent trente-neuf de l'hégire (1338 ou 1339 de J. C.) :

(Vers). Tu es venu à Damas; déjà cette ville se plaignait à toi, au sujet de la grande distance, et de ton absence prolongée.

Après ton départ, la cité était dans le trouble; tu y es arrivé, et elle a recouvré la tranquillité ou le bien [2].

[1] خليل, *Khalîl;* c'est aussi le nom propre de Salâh eddîn, fils de Caïcaldy.

[2] الصلاح; c'est peut être aussi une sorte d'allusion au titre honorifique de Khalîl, fils de Caïcaldy, qui était Salâh eddîn.

Salâh eddîn m'a donné la permission d'enseigner tout ce qu'il peut expliquer. Il écrit d'ordinaire sur la demande un joli vers isolé que voici :

Khalîl, fils de Caïcaldy, Al'alây, qui a tracé ce distique, a permis aux postulants ce qu'ils demandent, et avec la condition stipulée.

Ce vers est analogue au suivant, que j'ai l'habitude d'écrire moi-même, en pareille circonstance :

Khalîl, fils d'Îbec Assafady, accorde aux postulants ce qu'ils demandent dans leur pétition.

J'ai écrit à Khalîl un certain nombre de lettres patentes qui lui étaient adressées au sujet de son enseignement dans l'école appelée *Assalâhiyyah*, ou fondée par Saladin, dans la noble cité de Jérusalem. Parmi celles-ci figurent les dépêches que je lui ai envoyées de la part du sultan Almalic Assâlih, Ismâ'îl, fils d'Almalic Annâcir[1], dans l'année sept cent quarante-cinq de l'hégire (1344 de J. C.). J'étais alors au Caire, et je n'avais pas encore reçu de Khalîl son écrit ou sa note, au moment de la rédaction de cette biographie. Les premières lettres patentes que j'ai eu occasion de lui écrire, ce fut à Damas, dans l'année sept cent trente et une de l'hégire (1330 ou 1331 de J. C.); les voici :

« Un ordre auguste prescrit (puissent les commandements toujours obéis de notre souverain arriver

[1] Ce sultan régna en Égypte depuis l'année 743 de l'hégire (1342 de J. C.) jusqu'à l'année 745 de la même hégire (1344 de J. C.).

sans cesse en paix dans les nobles lieux, élever la dignité de quiconque, ayant marché à la recherche de la science sublime, a reçu des ailes de la part des anges!), cet ordre auguste prescrit qu'il (Khalîl) fixe et consolide une telle réunion illustre (*sic*), comme professeur de l'école dite *Assalâhiyyah*, dans la noble Jérusalem (que Dieu récompense le fondateur de cette école!), à cause du mérite dont il est doué de savoir si bien par cœur plusieurs sciences, d'orner et d'embellir les assemblées par l'exposition de ces mêmes sciences. De sorte que le sens en devient clair pour les intelligences et les paroles en sont agréables pour les oreilles.

« C'est le maître [1] qui surpasse la mer par l'abondance de ses matières; c'est le savant, dont l'encre se trouve vis-à-vis le sang brillant des martyrs [2]. Lorsqu'il cite une loi, un arrêt, Almozany [3] n'est qu'une simple goutte de sa pluie durable; lorsqu'il

[1] الحبر. Ce mot signifie « scribe, docteur, maître »; de plus « encre, etc. »

[2] Cela veut dire peut-être que l'efficacité du sang répandu par les martyrs, pour la défense de la religion musulmane, n'est pas supérieure à celle de l'encre que ce savant emploie dans le même but. Ou bien que la quantité de l'encre est égale à celle du sang. Au reste, parmi les traditions appelées authentiques par les musulmans, il y a celle-ci : « L'encre des docteurs et le sang des martyrs sont d'un prix égal ».

[3] Il s'agit sans doute ici de l'illustre imâm châfi'ite dont le nom était Aboû Ibrâhîm, Ismâ'îl, fils de Iahia, etc., Almozany, ou de la tribu de Mozaïnah, fille de Kelb. Il était disciple d'Acchâfi'y, et sa mort eut lieu en Égypte dans l'année 264 de l'hégire (878 de J.C.). (Cf. Ibn Khallicân, *Dictionnaire biographique*, édition de M. de Slane, p. 104 du texte arabe, et t. I, p. 200 de la traduction an-

veut faire triompher une opinion, Ibn Soraïdj [1], s'il court avec lui, n'est pas un de ces chevaux qu'il faut pour son hippodrome. Quand il discute avec un adversaire, Ibn Alkhathîb [2] lui-même ne peut point être regardé comme un de ses pairs ou de ses dignes émules; quand il met en avant des preuves, le glaive ne coupe que par ses arguments et par ses démonstrations. Or, Almâouardy est celui qui rassemble ses vertus et sa renommée[3]. Aboû Ishâk est l'auteur de l'avertissement sur l'éminence de sa place et de sa dignité [4]. Les visages des compagnons (de Mahomet) ont, par son moyen, montré l'éclat d'une beauté admirable et d'un charmant aspect.

glaise). *Almocany*, à la lettre, pourrait signifier « ce qui provient d'un petit nuage, petite pluie, etc. »

[1] C'est Aboul' Abbâs Ahmed, fils d'Omar, fils de Soraidj, le fameux docteur châfi'ite, mort à Bagdad dans l'année 306 de l'hégire (918 de J. C.). (Cf. Ibn Khallicân, ouvrage et édition cités, p. 24 du texte arabe, et t. I, p. 46, de la version anglaise). *Ibn Soraidj* veut dire, mot à mot, « le fils de la petite selle. »

[2] Ces mots signifient « le fils du prédicateur. » C'est là le surnom du célèbre docteur châfi'ite, Fakhr eddîn, Mohammed, fils d'Omar Arrâzy, mort dans l'année 606 de l'hégire (1210 de J. C.). (Cf. Ibn Khallicân, édition citée, p. 664 du texte arabe, et t. II, p. 652, de la traduction anglaise.)

[3] حاوى مناقبه وذكره. On fait ici allusion à un des ouvrages d'Almâouardy, dont le titre est précisément *Hâoui*, ou « ce qui contient, recueil, etc. » Cet auteur est mort l'an 450 de l'hégire (1058 de J. C.).

[4] صاحب التنبيه على رفعة محلّه وقدره. Ici encore l'on joue sur les mots; car Aboû Ishâk de Chirâz a écrit en effet un livre intitulé *Tenbîh*, ou avertissement. Il est mort dans l'année 476 de l'hégire (1083 de J. C.).

Les voies de la vraie doctrine ont acquis, par ses leçons, des marques évidentes et des signes prépondérants.

« Pour tous ces motifs, il a été appelé à propager la noble science dans cette contrée illustre, et il est digne assurément, à cause de son très-vaste mérite, que la sainte cité de Jérusalem soit le lieu de séjour d'Alkhalîl [1]. Qu'il y répande donc par ses qualités brillantes, par son enseignement, et tant qu'il vivra, la doctrine d'Ibn Idrîs [2]; qu'il y ressuscite le cadavre de la science, jusqu'à ce qu'elle soit un esprit dans son sanctuaire; qu'il exerce les disciples à apprendre les leçons par cœur et à se livrer aux recherches, puisque l'une et l'autre de ces occupations sont comme les deux ailes de la science; enfin, qu'il observe exactement toutes les conditions prescrites par le fondateur de l'école (puisse Dieu lui donner pour récompense le paradis!). Ce qui se passe entre deux hommes vertueux [3] n'est pas sujet au trouble ni au désordre.

« La crainte du Dieu puissant et glorieux est l'or-

[1] مقام الخليل; littéralement « la station de l'ami, ou de l'ami de Dieu ».

[2] C'est sans doute l'illustre imâm Aboû 'Abd Allâh Mohammed, fils d'Idrîs, etc., le chef renommé des châfi'ite, et qui est mort en Égypte l'an 204 de l'hégire (820 de J. C.). (Cf. Ibn Khallicân, ouvrage cité, p. 626 du texte arabe, et t. II, p. 569 de la traduction anglaise).

[3] وقع بين صلاحين. Ceci fait probablement allusion au titre de *Salâh eddîn*, qui était commun à Khalîl, et au fondateur de l'école, dont il vient d'être parlé. Salâh eddîn était aussi le titre honorifique de l'auteur, Assafady.

nement de la science. Par conséquent, que la piété soit la broderie de ses vêtements (de Khalil) et la perfection de sa doctrine! Qu'il conserve cette piété pour son lendemain, lequel sera encore meilleur que sa journée d'hier[1]! Que le Dieu très-haut augmente de plus en plus le mérite de Khalil, qu'il déploie par son moyen les étendards de la science, qui flotteront sur les têtes de son peuple, ou en présence des savants, par sa grâce et par sa magnanimité! Si telle est la volonté du Tout-Puissant. »

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 JUILLET 1857.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est procédé, selon le règlement, à la nomination des membres de la commission du Journal. La majorité des voix désigne :

MM. Regnier,
Grangeret de Lagrange,
Bazin,
Dulaurier,
Garcin de Tassy.

[1] La journée d'hier et celle du lendemain sont sans doute une allusion à la vie présente et à la vie future.

M. Lancereau fait un rapport sur l'état des papiers Ariel. Il explique qu'il a réparti les papiers en trois classes : 1° papiers contenant des matériaux pour les travaux de la Société, comme textes tamouls, télinga et malayalam; linguistique (glossaires, dictionnaire français-tamoul-portugais, notes pour une grammaire tamoule, fragments de texte); sciences naturelles et médicales (vocabulaire pharmaceutique français-tamoul, notes pour un dictionnaire d'histoire naturelle, en tamoul, télinga, persan et arabe); bibliographie (liste de livres et de manuscrits divers, noms d'auteurs sanscrits et tamouls par ordre de classes); travaux de M. Ariel (ébauches d'ouvrages, traductions du tamoul et du télinga, inscriptions, etc.); 2° papiers tirés des archives de Pondichéry (pièces diplomatiques, administratives et statistiques; recueil concernant les monnaies actuelles de l'Inde, recueil de pièces relatives au Carnatic, de 1701 à 1800; autre recueil concernant le Malabar, le Tandjour, les Mahrattes, etc.; 3° extraits d'ouvrages imprimés de toute sorte, fragments de journaux, etc.

M. Lancereau propose d'incorporer dans la bibliothèque de la Société les pièces de la première classe, et d'offrir les pièces de la deuxième à un dépôt public spécial, comme, par exemple, aux archives de la marine. M. le président propose que la première classe de ces papiers soit incorporée dans la bibliothèque, et que, pour les deux autres classes, le vote soit ajourné jusqu'à la séance d'octobre, pour que les membres du conseil puissent se rendre compte eux-mêmes de la nature des pièces. Ces propositions sont adoptées.

M. Rodet lit un compte rendu de l'ouvrage de M. Veth, sur Bornéo, que le conseil lui avait renvoyé. Remis à la commission du Journal.

M. Defrémery lit un extrait d'une lettre de M. Cherbonneau, à Constantine.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les éditeurs. *Dictionnaire arabe-français*, par M. Kazimirski de Biberstein. Paris, 1857; gr. in-8° (26e livrais.).

Par les éditeurs. *Journal des savants*; in-4° (juin 1857).

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Paris, 1857; in-8° (juin 1857).

Par S. E. le ministre de l'instruction publique. *Revue des sociétés savantes*. Paris, 1857; in-8° (n° de janvier 1857).

Par les éditeurs. *Le Mébacher*. Édition arabe et française (juin 1857).

Par l'Académie de Saint-Pétersbourg. *Bulletin de la classe historico-philologique*. Saint-Pétersbourg, 1854-1856. T. XI à XIII. 3 vol. in-4°.

— *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*. Saint-Pétersbourg, 1855. Tome VIII; in-8°.

Zoroastre, Essai sur la philosophie religieuse de la Perse, par M. Joachim Menant; deuxième édition. Paris, 1857; in-8° (XXVIII et 212 pages). Chez Derache. Prix : 3 fr.

De Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo, scripsit Antonius Paulus de Lagarde. Berlin, 1857; in-4° (20 pages).

Pauli Antonii de Lagarde *De Geoponicon versione syriaca commentatio*. Leipzig, 1855; in-4° (24 pages).

Ce sont deux programmes comme les écoles en Allemagne en publient pour annoncer leurs examens, et qui souvent contiennent des dissertations importantes, que la manière dont on les publie empêche de se répandre dans le public savant comme elles le méritent. Il est probable aussi que l'habitude qu'on a conservée de les faire composer en latin contribue à les tenir dans l'obscurité; car il faut bien convenir que de lire du latin moderne est une des occupations les plus laborieuses et les plus ingrates qu'on puisse s'imaginer. Je ne veux ici, en

aucune façon, critiquer le latin de M. de Lagarde, mais seulement l'habitude surannée des écoles. Ces deux dissertations en elles-mêmes sont très-curieuses, et la seconde fournit de nouveau la preuve que les manuscrits syriaques que le Musée Britannique a eu le bonheur d'obtenir des moines de la Thébaïde serviront à la critique et à la restauration du texte, non-seulement des Pères de l'Église, mais d'une partie des auteurs classiques grecs. — J. M.

The Kingdom and people of Siam, by Sir John Bowring. Londres, 1857; 2 vol. in-8° (432 et 446 pages, avec des gravures et une carte).

Sir John Bowring fut envoyé au Siam en 1855, pour faire un traité entre l'Angleterre et ce pays. Il donne, dans ces deux volumes, une description générale du pays, et un récit détaillé de ses négociations et de son contact avec les Siamois. La partie générale de l'ouvrage, qui comprend à peu près un volume et demi, est naturellement, en grande partie, une compilation tirée d'ouvrages antérieurs; mais ce n'est pourtant pas seulement une compilation, car l'auteur est un homme intelligent et observateur, assez bien préparé par la lecture de ses devanciers, et qui contrôle, par ce qu'il voit et par les documents qu'il se procure, les assertions et les descriptions des auteurs, autant que le permettent les circonstances. Il ne connaît pas le pays aussi bien que Mgr Pallegoix, mais il a l'esprit plus ouvert et plus précis que lui, de sorte qu'on peut lire son livre avec plaisir et fruit, même après celui de l'évêque. La partie qui se rapporte à ses relations avec les deux rois est très-curieuse, et un peu indiscrète, car il imprime les lettres des rois avec toutes leurs fautes de grammaire anglaise; il aurait dû être plus reconnaissant et plus touché de la peine que ces deux princes ont prise de si bien apprendre l'anglais. L'image de cette cour barbare, travaillée par les idées euro-

péennes, est très-intéressante. La description d'un pays par un homme qui ne sait pas la langue qu'on y parle, et qui n'y a passé que quelques mois, presque toujours dans la même ville, ne peut pas être suffisante; mais l'ouvrage contient néanmoins une assez grande masse d'observations pour avoir une valeur réelle. Grâce aux dispositions bienveillantes de la famille royale du Siam, il est facile aujourd'hui aux voyageurs européens de pénétrer dans ce pays, et d'explorer les parties hautes du royaume, d'étudier l'histoire naturelle de ces contrées fertiles et inconnues, d'observer les Laos et d'autres tribus, leurs langues et leurs mœurs, sur lesquelles nous n'avons que des renseignements très-imparfaits, fournis par quelques missionnaires isolés. Le traité négocié avec les rois du Siam par M. de Montigny assure aux voyageurs scientifiques européens toute protection, et la douceur des mœurs de la population se prêtera facilement à l'application de ces stipulations diplomatiques. — J. M.

A RESIDENCE AMONGST THE CHINESE; inland, on the coast and at sea, by Robert Fortune. Londres, 1857; in-8° (XVI et 440 pages, avec des gravures).

M. Fortune est un botaniste écossais, qui a été envoyé en Chine en 1843 par la Société d'horticulture de Londres, pour lui procurer des plantes nouvelles, et, depuis 1848-1856, il a continué à explorer ce pays, aux frais de la Compagnie des Indes, à laquelle il expédie des plantes et des graines de thé pour les plantations dans l'Himalaya. Tous les botanistes et les propriétaires de jardins de luxe en Europe savent avec quel soin et quel bonheur il s'est acquitté de ses fonctions, et de combien d'arbres, d'arbustes et de fleurs il a enrichi l'Europe. Il avait déjà publié le récit de deux de ses expéditions, et maintenant il vient d'imprimer celui de ses voyages depuis 1852 jusqu'en 1856. Ce dernier ouvrage est

peut-être le plus intéressant des trois, parce que sa connaissance plus intime de la langue et des hommes du pays lui permettait de se mouvoir plus librement. On est tout étonné de voir avec quelle facilité il voyage dans l'intérieur et va où il veut, avec quelle bonhomie il est traité par les populations, et combien peu de difficultés il a avec les autorités. Sa description de la vie dans les monastères bouddhistes et des manières d'être des gens de ville et de campagne est extrêmement intéressante, et donnera une idée bien plus favorable des Chinois que celle qu'on prend dans les ouvrages des Européens qui ne connaissent que les ports de mer, surtout Canton, ou dans les lettres des missionnaires, qui, en général, ne connaissent que très-médiocrement la partie païenne de la population parmi laquelle ils vivent.

Indische skizzen von Albrecht Weber. Berlin, 1857; in-8°.

Ce petit volume est formé de la réunion de quatre mémoires qui traitent de l'Inde ancienne, du bouddhisme, des rapports de l'Inde ancienne avec les pays d'Occident, et des études modernes sur l'Inde. Ces mémoires avaient paru dans différents journaux, et M. Weber a très-bien fait de les réunir, car personne ne les lira sans en tirer du plaisir et de l'instruction.

M. E. Thomas est sur le point de faire paraître, en deux volumes, la collection des articles et mémoires de M. J. Prinsep, tirés du Journal asiatique de Calcutta, et de quelques autres recueils. Il y ajoutera la réimpression des excellentes *Useful tables* du même auteur. M. Thomas joint des notes aux mémoires, dans lesquelles il indique au lecteur ce que

des recherches postérieures à la rédaction de chaque mémoire ont ajouté aux matériaux que M. Prinsep avait à sa disposition et aux conclusions auxquelles il était arrivé. La difficulté qu'on trouve à se procurer les premiers volumes du Journal asiatique de Calcutta et l'addition des notes de M. Thomas rendront cette collection précieuse pour les indianistes.

On écrit de Calcutta que plusieurs savants se sont réunis pour faire paraître une nouvelle édition du *Sabda Kalpa Druma* du Rajah Radhakant deb. Cette édition serait préparée avec l'aide de l'auteur, et elle serait destinée à être mise en vente, tandis que la première a été entièrement distribuée par le Rajah. Ni la forme ni le prix de la nouvelle édition ne paraissent encore être arrêtés; nous tiendrons les lecteurs du Journal au courant, quand les conditions de la publication seront fixées.

Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde von Dr Max Uhlemann. Leipzig, 1857, 2 vol. in-8°, 252 et 321 pages.

Le premier volume contient l'histoire et la critique des travaux faits sur les hiéroglyphes égyptiens; le second, l'archéologie égyptienne. L'ouvrage sera complété par deux autres volumes, qui contiendront la Chronologie et l'Histoire de l'Égypte, et les principaux textes égyptiens, traduits en allemand. L'auteur est partisan du système de M. Seyffarth.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE 1857.

DESCRIPTION HISTORIQUE
DE LA VILLE DE KAZVIN,

EXTRAITE DU TARIKHÉ GUZIDÈH DE HAMD ALLAH MUSTÔFI KAZVINI,

PAR M. C. BARBIER DE MEYNARD.

AVANT-PROPOS.

Hamd Allah Mustôfi occupe un rang honorable parmi les historiens persans de second ordre; son *Nouzhet-el-Kouloub* renferme de précieuses données sur la géographie de la Perse au VIIIe siècle de l'hégire, et le *Tarikhé Guzidèh*, ou *Histoire choisie*, quoique écrit sous une forme abrégée, est un des meilleurs guides qu'on puisse avoir pour pénétrer dans le labyrinthe de l'histoire orientale. La description historique et topographique qui termine cet excellent ouvrage n'en est pas la partie la moins intéressante, et c'est à Kazvin même, cette première et agréable étape d'un long voyage, que j'ai pu, ce livre à la main, constater l'exactitude des renseignements qu'il contient. On ne saurait nier l'utilité de ces monographies pour l'histoire comme pour l'archéologie, et il est à regretter que des villes plus importantes n'aient pas trouvé aussi leur historien. Le style de Mustôfi est clair, simple quelquefois jusqu'à la sécheresse; mais il est du moins dépourvu de tous ces faux diamants, de ces ornements de mauvais goût qui déparent la prose de Mirkhônd ou de Vassaf. J'ai cru pouvoir user d'une certaine indépendance dans la

traduction de ce fragment : j'ai interverti l'ordre de certains paragraphes, j'en ai supprimé même quelques-uns, pour éviter les redites ou les subdivisions à l'infini. Une imitation exacte qui rend la pensée de l'auteur sans en conserver la phraséologie me semble le système le plus rationnel quand il s'agit de traduire un historien musulman, à plus forte raison un historien persan ; et je crois que le récit du *Rouzet ès Séfa*, ou du *Tarikhé Vassaf*, n'aurait qu'à gagner à être dépouillé de ces oripeaux que quelques orientalistes se sont étudiés à faire passer dans notre langue avec une fidélité désespérante.

Le récit laconique de Mustôfi demandait d'amples commentaires ; mais j'ai dû me borner à ne développer que les faits saillants, ou à rectifier quelques erreurs de noms et de dates, pour ne pas donner à mes notes plus d'étendue que le texte.

La plus grande difficulté d'une traduction de l'histoire de Mustôfi provient, non pas du texte même, mais de la négligence avec laquelle les copistes persans reproduisent, depuis deux siècles, tous leurs livres classiques. Des trois exemplaires que possède la Bibliothèque impériale, le manuscrit 9 F. Bruix m'a semblé mériter le plus de confiance, et je l'ai pris comme base de mon travail ; à une écriture nette et lisible, il joint le mérite d'offrir une foule de notes marginales dues à des lecteurs érudits. Le ms. 15 F. Gentil et le ms. 25 (supplément persan de M. Reinaud) sont beaucoup plus incorrects, et ne peuvent être consultés qu'avec discernement. Il en est de même d'un exemplaire dont j'ai fait l'acquisition à Téhéran. M. C. Schefer, dont on connaît les richesses bibliographiques et la rare obligeance, a bien voulu mettre à ma disposition quelques-uns de ses précieux manuscrits, et, entre autres, une excellente copie du *Modjem-el-Bouldan* de Yakout, mine inépuisable de renseignements, qui m'a fourni quelques leçons importantes.

I.

Origine du nom de Kazvin, fondation et agrandissements successifs de cette ville (1).

Ahmed ben Abou Abd Allah, dans son *Livre de l'Explication* (2), rapporte ce qui suit : « Kazvin fut bâtie par Châpour, fils d'Ardéchir Babégân, qui la nomma *Châdpour* (شادپور). Cette bourgade naissante ne formait qu'un quartier, limité au sud par la rivière d'*Abhar*, et au nord par celle de *Ramend*. On y remarque encore des tertres formés par les débris des anciens murs (3). On sait qu'un des premiers Kosroës envoya une armée pour combattre les Deïlémiens. Ce fut sur l'emplacement même de la ville actuelle que la bataille s'engagea. On rapporte qu'au plus fort de l'action, le général de Kosroës dit à l'un de ses officiers : « *Vois ce coin* (این کش وین), c'est là qu'il faut rétablir le front de l'armée. » Cette dénomination de *Kèch-vin* serait dès lors restée à cet emplacement, et elle aurait été donnée à la ville qui s'y éleva plus tard. Les Arabes, en s'en emparant, l'auraient façonnée à leur prononciation, et en auraient fait *Kazwin*, nom que l'usage a consacré.

Ce fut sur l'emplacement même du Chehristân et des cimetières de *Kounbèr* et de *Bedhèk* que s'élevèrent les premières constructions, et cela à une époque si reculée, qu'il est difficile d'en connaître l'auteur. Le Chehristân, ou cité, placé au centre de la ville moderne, fut, sans nul doute, bâti par Châ-

pour Zou'l Aktaf. Ce prince, après avoir vu son armée défaite et dispersée dans le pays de Roum (4), errait presque seul et sans défense dans le nord de la Perse, quand le hasard le conduisit au bord d'une rivière, près de laquelle était un hermitage, habité par un adorateur du vrai Dieu (c'est là qu'est situé maintenant le couvent des kalenders). Plusieurs de ses généraux, repoussés par l'ennemi, étaient venus chercher un refuge dans les montagnes voisines. Châpour les rallia, forma une nouvelle armée, avec laquelle il marcha contre le César de Roum, et remporta la victoire. A son avénement au trône, il n'oublia pas le lieu où le destin lui était devenu plus favorable, et il y fit bâtir une ville; mais les ouvriers étaient constamment inquiétés par les sauvages habitants du Deilem, qui venaient, pendant la nuit, détruire les travaux de la journée; ils s'en plaignirent à Châpour. Le monarque, assailli alors par les Arabes, et menacé par la révolte de plusieurs prétendants au trône, ne put que leur conseiller de payer tribut aux Deilémiens et de continuer les travaux; bientôt la cité fut terminée. Le commencement de cette construction eut lieu dans le mois d'Abân, l'an 463 de l'ère d'Alexandre, sous le signe des Gémeaux; il s'est donc écoulé, depuis cette époque, 1178 années solaires (5). Une garnison fut établie dans la ville nouvelle, pour la protéger contre les incursions de ses farouches voisins. Lorsque Châpour fut délivré de tous les embarras qui avaient signalé les premières années de son règne, il tourna ses armes contre

les Deïlémiens, les repoussa jusque sur les rives de la mer Caspienne, et les extermina sans pitié. Une partie du butin fut brûlée, et l'autre fut enfouie sous terre par l'ordre du magnifique souverain, qui dédaignait d'aussi modestes dépouilles. Cependant, malgré ces sévères représailles, les Deïlémiens renouvelèrent plus tard leurs attaques. Quand l'étendard de la foi fut déployé sur le monde, les habitants de la cité ne tardèrent pas à être éclairés par la lumière de l'islam. Sous le khalifat d'Osman, son frère utérin Vélid ben Okbah, qui gouvernait les deux Iraqs, envoya contre Kazvin Saïd ben el-Ass el-Amoui (6). Après un siége très-court, le général s'empara de la ville. Sous le règne du khalife abbasside Hadi Billah Mouça, fils de Mehdi, un autre quartier fut construit par ordre de ce prince, à côté de l'ancienne cité, et fut nommé ville de Mouça. Plusieurs familles arabes vinrent s'y établir. Ce quartier est compris actuellement entre ceux de Derdj et de Djoussaq (درج وجوسق) (7), et notamment sur l'emplacement de la rue Sabek (سابك). Mubarek Turki, un des esclaves du khalife Hadi, fit élever, à la même époque, un troisième quartier, qu'une partie de sa famille habita. On y voit un jardin qui a conservé le nom de Mubarek Âbâd, entre le quartier de Derdj et celui de Destdjérd (8). Haroun er-Réchid éleva la mosquée principale, située sur la petite place à l'ouest du vieux château nommé *Pichin Saf* (پيشين صف). Il ordonna également qu'un mur d'enceinte fût construit autour des trois quartiers alors existants

et il acheta tous les champs environnants, dont il dota sa mosquée. L'ensemble de ces legs fut désigné par le nom de *Réchid âbâd* (9).

A la mort de ce khalife, les travaux de fortification furent suspendus pendant longtemps. Un de ses successeurs, le khalife Mo'tassem, voulut les reprendre; mais ce projet fut abandonné. Bientôt la maison d'Abbas fut affaiblie par le pouvoir sans contrôle qu'exerçaient les émirs du palais ou les princes étrangers, et une longue interruption arrêta les agrandissements de la ville. Ce ne fut qu'à la suite de la révolte du missionnaire de la vérité, Hassan ben Zeid el-Bakèr, que Moussa Bouqa, envoyé par le khalife Mo'tazz contre ce rebelle, le repoussa de la province et put terminer le mur d'enceinte (10). L'an 254, cette muraille avait treize cents coudées de circonférence, deux cent six tourelles, sept grands bastions et douze portes. La ville renfermait neuf quartiers, à savoir, outre la vieille cité et la nouvelle nommée *Chéridj* (شريج), les sept quartiers désignés, d'après diverses localités voisines, sous les noms de Abhar ابهر, Erdeval اردوال, Rey رى, Dâmeghân دامغان, Destdjérd دستجرد, Derdj درج et Djoussaq جوسق. Cent vingt ans plus tard, la muraille menaçait ruines, lorsque le célèbre Sahèb Ismaïl ben Abad, ministre de Moueyid ed-Doulè et de Fakhr ed-Doulè, princes boueïdes, la fit relever (373 de l'hégire), et se fit bâtir, dans le Djoussaq, un vaste palais, dont il ne reste aucun vestige; mais l'emplacement sur lequel il s'élevait a conservé le nom de Sahèb Âbâd. Quelques an-

nées plus tard (411 de l'hégire), les fortifications furent détruites à la suite de la révolte des Kazviniens contre Ibrahim Merzubân. De nouveaux travaux furent entrepris sous la direction de l'émir Abou Ali Djâféry. En 572, Sahèb Sadr ed-din Mohammed ben Abdallah el-Meraghi, vézir de Sultan Arslan le Seldjouqide, ordonna la reconstruction complète du mur d'enceinte et de nouveaux travaux de défense. Ce fut l'imam Saïd Djémal ed-din Baboueïh le Rafeïte qui en dirigea l'exécution. Les Mogols, en envahissant la Perse, rasèrent les fortifications de Kazvin, et depuis lors elles n'ont plus été relevées. Peut-être la Providence permettra-t-elle à une autre main de les rétablir (12).

II.

Conquête de Kazvin et conversion de ses habitants.

Voici ce que rapporte l'auteur du Livre des pays كتاب البلدان (13) : « Ce fut sous le règne d'Omar que Béra ben Gharèb et Zeïd-el-Kheïl, de la tribu de Thaï, vinrent mettre le siége devant la cité construite par Châpour (zou'l aktaf) (14). Ils trouvèrent une résistance opiniâtre, et avant de donner un assaut définitif, ils offrirent aux assiégés d'accepter l'islamisme, ou de se soumettre à l'impôt du kharadj; mais ceux-ci leur crièrent du haut des remparts : « Nous ne voulons ni de votre religion, ni du tribut « que vous réclamez. » Le siége fut alors poussé avec plus de vigueur, toutes les communications furent

rigoureusement interceptées, et les Kazviniens durent ouvrir leurs portes. Mais ils n'acceptèrent que des lèvres la foi nouvelle, et à peine l'armée musulmane s'était-elle retirée, qu'ils revinrent à leur première idolâtrie. Une seconde armée fut envoyée contre eux, sous les ordres d'Abd er-Rahman el-Harèthy. La ville fut reprise; les habitants, convaincus de l'inutilité de leur résistance, acceptèrent avec une entière franchise la sainte loi du Prophète, et adoptèrent, avec le zèle le plus sincère, les dogmes et les pratiques de la vraie religion. » A l'époque où les différentes sectes prirent naissance, un petit nombre d'entre eux adoptèrent la doctrine d'Abou Hanifa ou se déclarèrent pour la maison d'Ali. Le quartier de Destdjerd fut leur résidence; la majorité des habitants se conformèrent aux préceptes de Schafey. A l'exception de quelques juifs qui vinrent s'y établir à diverses époques, on ne vit jamais à Kazvin d'autre religion ou des sectes différentes. Par suite de la conquête, la ville même et le canton de Qaqzân (قاقزان) (15) furent soumis à la dîme; le reste de la plaine paya le kharadj après qu'elle fut conquise par Arwa, fils de Zeïd des Beni Thay, sous le règne d'Omar.

III.

Dépendances de la ville.

Lorsque Haroun er-Réchid éleva la ville moderne, la localité de Béchariat (بشاريات), une partie de la plaine de Rey, le canton de Ramènd (رامند), une

partie de la plaine d'Hamadân, la ville d'Abhar et une portion du canton de Qaqzân soumis alors à la ville d'Abhar, furent, par ordre du khalife, annexés à Kazvin en raison de leur proximité, et cette ville forma une province distincte. A la mort d'Haroun, les gouverneurs mirent la ville sous leur dépendance directe. Quand Mouça, fils de Bouqa, construisit les remparts et accrut la population en attirant à Kazvin les habitants des localités voisines, il fit de cette ville le chef-lieu de la province, et lui donna de nouveaux territoires. C'est ainsi qu'il prit à la province de Rey les localités de Zehra زهرا, Kiha قِها et Marzouhi مارزوهي; à Hamadân et Taliqan, il enleva Kharraqaneïn خرّقانين et le Kheroud inférieur خرود سفلَى; enfin, il prit au Deïlem Séfèdj سَفَج, Kasr el-Béradin قصر البرادين et Pechkel-Dèrè پشكل دَرَة. A la mort de Mouça, de nouvelles révoltes éclatèrent parmi les gouverneurs mécontents de ces remaniements faits sans leur aveu. Abou Melik Hinzala (حِنظلة), fils de Khalèd et-Temimy, homme très-puissant et qui habitait ordinairement Kazvin, profita du crédit dont il jouissait auprès des khalifes pour proposer une transaction. En conséquence, Kiha et Marzouhi furent rendus à Rey, et Kharraqaneïn à Hamadân. Quant aux autres territoires, ils furent définitivement annexés. Sous la domination des Djaférides, la province s'agrandit encore; elle renfermait alors, outre les localités mentionnées : Abhar, Zendjân, Tharèmeïn طارمين,

Kharraqân خرّقان, Rahmet Abad, Sidjas سجاس, Diz Abad دز آباد, Kaèz Kunân كاغذ كنان et Hèrkam هركام. Toutes ces annexions de territoires sont authentiques, et établies par d'anciennes chartes ou actes juridiques. A l'avénement de la dynastie mogole, la famille des Iftikhariens reçut le gouvernement de la province, qui s'accrut encore des villes de Sava, d'Ava et de Djehroud جهرود. L'ensemble de ces localités forma un *toman* (16).

Les Kazviniens, la banlieue de la ville, les gens de Zehra et une partie des habitants d'Abhar, sont chiites; ceux de Béchariat et de Sefedj sont du rite hanéfite. Les autres cantons ont adopté les préceptes de Chafey. Quant aux habitants de Qaqzân et de Destdjérd, ils professent en secret la doctrine de Mazdaq et méprisent toutes les autres sectes.

IV.

Rivières, cours d'eau, canaux et conduits d'irrigation.

La province de Kazvin n'est en général arrosée que par l'eau provenant de la fonte des neiges; car les sources y sont très-rares (17). L'eau n'arrive en ville que depuis le commencement de l'hiver jusqu'à la fin du printemps, et se partage en quatre cours différents. Le premier est nommé *Derèkh* (درخ); il traverse la ville et cause quelquefois des craintes sérieuses; car il domine tous les jardins, tant intérieurs qu'extérieurs de la ville à l'occident, ainsi qu'une partie au nord et au sud vers les quartiers

de Djoussaq et d'Abhar; le second est l'Arterèk (ارترك), qui coule à l'ouest et au nord, du côté des quartiers de Destjérd et de Daméghan; le troisième est le Zarèh (زاره), qui arrose une partie limitrophe au quartier d'Abhar, au dehors de la ville. Les deux derniers ont moins d'importance.

Tous ces ruisseaux, à part le quatrième, se croisent autour de la ville, et leur parcours, ainsi que je l'ai vérifié moi-même, est d'environ trente mille *djérib*, en calculant pour un *djérib* soixante pieds carrés. Grâce à cette abondance d'eau, tous nos jardins sont d'une merveilleuse fertilité, et il est difficile de trouver un pouce de terrain qui soit resté abandonné et sans culture.

A l'exception du canal creusé par ordre de Mélik Saïd Iftikhar eddin, qui l'affecta au jardin de son propre tombeau, tous les autres canaux sont du domaine public, et ne peuvent être réclamés comme propriété particulière. Primitivement l'eau était fournie par des puits dont l'un avait plus de cent coudées de profondeur. Lorsque Hamza, fils de Yeç'â, gouverneur de Koum, fut nommé gouverneur de Kazvin par Sultan Mahmoud, fils de Sebuktéguin, il fit creuser un canal aboutissant à la grande mosquée et traversant presque tous les quartiers. Ce canal est obstrué maintenant. Un autre conduit, qui passe dans les quartiers de Dameghân et de Rey, est dû à la princesse Arslan Khatoun, fille d'Alp Arslan. On raconte que cette princesse venait quelquefois camper auprès de Kazvin, qui lui avait été donné en fief

pour ses dépenses particulières. Un jour les habitants, très-incommodés par le manque d'eau, vinrent trouver la khatoun pour lui demander de vouloir bien autoriser le percement d'un canal; ils la trouvèrent assise sur le devant de sa tente et filant. La voyant absorbée par ce travail, ils craignirent de la distraire et gardèrent le silence; mais la fille du roi, avec une rare pénétration d'esprit, comprit le motif de leur visite, et elle leur dit avec douceur : « Le fuseau est l'ornement des femmes chastes; car leur esprit, occupé par ce travail, ne s'arrête pas sur des pensées coupables. Je sais que vous avez une requête à m'adresser et que mon rouet est la cause de votre silence; faites-moi connaître l'objet de votre demande, afin que je puisse y donner mon consentement. » Les solliciteurs, encouragés par ce noble langage, exposèrent leur requête, et la khatoun fit immédiatement commencer les travaux; elle ne voulut même quitter la ville qu'après avoir vu l'eau se répandre dans les conduits. Un autre canal, le *Khammar tachi*, parcourt tous les quartiers et se déverse dans la campagne; il fut fait par ordre de Khammar Tach el-Amoui, vers l'an 500.

Il faut mentionner enfin le canal royal, construit par ordre de Melik Said Yahia Iftikhari, pour les quartiers d'Abhar, de Rey et d'Erdeval. L'eau des canaux que nous venons de mentionner est exclusivement réservée à l'alimentation publique et au service des bains; mais elle ne doit pas être employée à l'arrosement des jardins ni des champs; un pareil usage

est contraire aux intentions des fondateurs de ces vaqfs.

V.

Mosquées, cimetières et tombeaux vénérés de Kazvin.

La grande mosquée, dite *Mosquée de l'Imam Schafey*, est de plusieurs époques. L'oratoire principal fut construit ou agrandi par divers personnages qui y attachèrent leur nom, avec le droit, pour leurs descendants, d'y exercer les fonctions d'imam. Le petit oratoire, à l'occident de la chapelle et *du passage des deux cellules* (خلوتين), est dû à Abd el-Djebbar ben Hatem. La grande chapelle, avec son portique, fut construite aux frais de l'émir Khammar Tach; commencée en 500, elle fut terminée au bout de neuf ans. Plus tard, Saïd Hadji Fakhr eddin fit reconstruire la voûte et la toiture de ce portique, qui menaçaient ruine, et il ajouta un autre parvis à l'orient. Celui qui est tourné vers le nord est du roi Mozaffer eddin Alp Argoun Khan (548 de l'hégire).

La mosquée dite *des compagnons du Prophète* fut construite aux frais de l'imam Abou Hanifa. Le roi Alp Argoun et Khadjèh Ezz eddin Hanefi l'agrandirent.

La mosquée de Tous (توث) fut fondée par Mohammed ben Haddjadj Thakefi, sur l'emplacement d'un temple païen. Quand les Kazviniens embrassèrent l'islamisme, ce fut là qu'ils célébrèrent d'abord la prière du vendredi; mais les chiites prétendent qu'Ali y fut insulté, et ils ont de l'éloignement pour cette

antique mosquée. On croit que la chapelle de *Sehrè* (سهره?) a été également élevée sur les débris d'un temple du feu. Il faut citer encore la mosquée des Muradiens, fondée par Murad et agrandie par Fakhr eddin Mustôfi, et enfin l'oratoire situé au bout du cimetière dans lequel repose le vénérable cheïkh Saïqali.

Kazvin compte un nombre plus considérable de mosquées ou de chapelles; mais celles que nous venons d'énumérer sont les plus fréquentées, à cause de leur sainteté ou du souvenir qu'y ont laissé plusieurs saints illustres.

Les cimetières sont compris dans l'intérieur de la ville. Le plus vénéré est celui qui est situé à l'est du quartier de Rey, à l'ouest d'Erdeval, au nord du Cheristân, et au sud des remparts. Son nom primitif était *Kohenber* کُهنبر, et l'usage en a fait *Kounber*. On explique ainsi cette dénomination : « tu n'emportes dans la tombe que tes bonnes ou mauvaises actions » (littér. fais et emporte کُن بَر).

C'est là que se trouve la tombe d'un fils de l'imam Riza, mort à l'âge de deux ans, sous le nom d'Hussein; les tombes d'Ibn Madjèh le traditionniste, de Khaïr en-Nissadj, de Cheïkh Ahmed Gazali et d'autres docteurs renommés (18). Quelques tombes respectables se trouvent aussi près du lieu nommé *Porte de musc* در مشك. C'est dans le même cimetière de Kounber qu'on voit le sépulcre de ce jeune homme dont Cheïkh Atek rapporte une anecdote surprenante.

Ce jeune dévot, absorbé par l'amour divin le plus pur et le plus exalté, se présenta chez le cheïkh et le supplia de lui laisser faire avec lui le pèlerinage de la Mecque. Le cheïkh, qui observait le jeûne le plus rigoureux pendant toute la durée du voyage, n'accueillit pas d'abord sa demande, persuadé que ce jeune homme n'aurait pas la force de supporter les fatigues et les austérités de la route; mais, vaincu par ses ardentes prières, il consentit enfin à l'emmener. De Kazvin à Bagdad, et de Bagdad à la Mecque, le cheïkh vit avec admiration que son compagnon l'imitait, le surpassait même dans toutes les pratiques austères et les privations qu'Alek s'imposait à lui-même. Son zèle ne se ralentit pas au retour. Enfin, au moment où la caravane des pèlerins touchait aux portes de Kazvin, le cheïkh voulut savoir le nom de cet édifiant disciple; mais à toutes ses questions ce dernier opposait le silence le plus impénétrable. A peine entré en ville, il quitta le cheïkh et disparut. Peu d'instants après, Alek rencontra une femme qui était venue au-devant de son fils; il la questionna, la reconnut pour être la mère de son mystérieux compagnon et lui demanda la permission de l'accompagner dans sa demeure. Il avait à peine dépassé le seuil de la porte, que le jeune homme, qui était prosterné et priait avec effusion, se leva, et, regardant le cheïkh, s'écria en poussant un douloureux soupir : « Ô mon Dieu, puisque tu as dévoilé mon secret, envoie vers moi l'ange de la mort! » En effet, il mourut dans la nuit, et ses restes furent déposés

dans le Kounber. Quant au cheïkh Alek, il est enterré dans le cimetière de Djoussaq, qui est réputé favorable aux prières.

Dans l'origine, lorsque Kazvin ne se composait que de quelques faubourgs isolés, les nécropoles étaient dans le voisinage de chacun de ces faubourgs. Plus tard, après l'achèvement de la muraille d'enceinte, tous les quartiers ayant été enclos dans cette muraille, les cimetières se trouvèrent également dans l'intérieur de la ville, ce qui est contraire à l'usage. En outre, plusieurs mosquées, chapelles et colléges, renferment des tombes vénérables et souvent visitées, bien que l'imam Saïd Imam eddin Rafey s'élève contre cet usage de déposer les corps dans les lieux destinés à la prière. Il existe aussi dans les villages des environs quelques tombes qui attirent la foule, et quelques-unes sont si anciennes, qu'on ignore à qui elles appartiennent.

VI

Des personnages illustres, compagnons du Prophète, imams, cheikhs, rois et princes qui ont habité Kazvin.

Nous avons dit plus haut que Béra, fils de Gharèb, après s'être emparé de la ville, y laissa une garnison arabe pour la défendre contre les Deïlémiens. De leur lignée sont sortis plusieurs docteurs, qui ont pendant des siècles illustré Kazvin; mais aujourd'hui nos professeurs et nos prédicateurs n'appartiennent plus à cette race; ce sont souvent des étrangers pris

à gages. Zeïd ben el-Kheïl et Vélid ben Okbah, Abou Horeïra et Abou Dodjana, furent les chefs de la première armée musulmane chargée de la défense des frontières. Ce dernier eut sous son gouvernement toute la plaine avoisinante (19). Dans les rangs de cette armée, on remarquait aussi Ibrahim, fils de Yezid; Semmak et son fils Açed, qui, tous les deux, s'attirèrent, par leur valeur, les bénédictions d'Omar; Chems ben Othba, dont le cheval fut vendu 4000 drachmes et la cuirasse 3000 drachmes; Ahnef ben Qaiss, etc.... Parmi les compagnons d'armes de Béra était Thalha ben Khoaïled el-Açedi, qui s'établit après la conquête dans les environs de la ville, et devint le chef d'une nombreuse famille, dont quelques héritiers existent encore et portent son surnom.

Le saint imam Ali ben Moussa Riza, fuyant la persécution, vint chercher un refuge à Kazvin, et fut recueilli généreusement par Daoud ben Suleïman Ghazi.

Un autre rejeton de la famille d'Ali, Iahia, arrière-petit-fils de Husseïn, demeurait à Kazvin, où son savoir et ses vertus, autant que son illustre origine, le faisaient considérer comme imam par la plupart des docteurs. Informé que le khalife Haroun er-Réchid avait donné l'ordre de l'arrêter et de le conduire à Bagdad, il fut contraint de s'éloigner de son séjour de prédilection, pour se réfugier auprès de Hassan, roi du Mazendérân. Le khalife eut recours à une ruse qui lui fut suggérée par Fadhl ben Yahia

le Barmécide. Il fit écrire une lettre, revêtue du cachet de tous les qadis de Bagdad, et dans laquelle Yahia se reconnaissait comme son fidèle sujet. Il envoya le même Fadhl auprès de Hassan pour lui communiquer cette pièce et exiger l'extradition du descendant d'Ali. Tous les docteurs, intimidés par les menaces de la cour de Bagdad, proclamèrent la validité de cette lettre, qu'au fond du cœur ils savaient n'être qu'un odieux mensonge, et le chef du Mazendéran dut obéir à cette apparence de légalité. Quand Yahia arriva à Kazvin, sous la conduite du Barmécide, il apprit que les habitants avaient joint leur témoignage à celui de ses ennemis, et il s'écria : « Gens de Kazvin, que Dieu confonde vos paroles (يا اهل قزوين لاجمع الله في كلمتكم) ! » On attribue à cette imprécation tous les malheurs qui tombèrent plus tard sur notre cité (20).

Il faut reconnaître cependant que Kazvin profita souvent des visites que lui firent les princes abbassides, et notamment El-Hadi et Haroun er-Réchid. Ce dernier y séjourna quelques temps pendant son expédition dans le Khorassan, et ce fut alors qu'il diminua les impôts et les corvées de la ville. Voici la teneur de la lettre qui fut délivrée à cette occasion :

« Au nom de Dieu clément et miséricordieux !

« L'esclave de Dieu Haroun er-Réchid, aux habitants de Kazvin.

« Vous avez exposé au prince des croyants que, votre ville étant sur la frontière et dans le voisinage des

ennemis, vous étiez sans cesse obligés de pourvoir à l'entretien de vos armes, de vos chevaux et de vos munitions pour combattre les Deïlémiens; que le prince des croyants avait confirmé entre vos mains la possession de vos terres, de vos jardins et autres biens, et les avait exemptés du kharadj. Vous nous avez demandé la promulgation et l'expédition de cet ordre. Le prince des croyants, désireux de vous prouver sa bienveillance et d'augmenter vos ressources de défense, a accueilli votre demande, et ordonné à ses agents de ne vous inquiéter en rien. Que tous ceux qui liront cet écrit y ajoutent foi et se gardent bien de résister à l'ordre de l'émir. Écrit par Ismaïl ben Sabah, à la fin du mois de zil qadèh l'an 189 (21).»

Le séjour des princes seldjouqides ne fut pas moins favorable à Kazvin. Ainsi, le sultan Mélik Schah, au milieu des troubles qui agitaient son empire, n'oublia pas l'état déplorable dans lequel les incursions des Deïlémiens avaient mis cette ville, et, pour y remédier, il y établit, comme gouverneur, le fils d'un de ses esclaves, Tourân, avec ordre de se marier dans le pays et de veiller avec le plus grand soin à sa défense et à sa prospérité.

Sultan Arslan établit à Kazvin son quartier général lorsqu'il assiégea la grande place des Ismaéliens, contre laquelle avait échoué son oncle Mess'oud, et il ne s'en éloigna qu'après la prise de cette place, à laquelle on donna alors le nom de Arslan Kucha.

Les nobles familles de la ville furent toujours disposées à accueillir les rois, qu'ils fussent dans la pros-

périté ou dans l'infortune. Ce fut ainsi qu'un des membres de la famille Kermani, logé dans la rue neuve (كوچهء نو), recueillit chez lui Mohammed, fils du roi de Kharezm, fuyant devant les Mogols; que l'atabek Saad ben Zengui, poursuivi par le Kharezm Schah, trouva asile et protection chez Emad eddin Zakani. On remarqua que, malgre la disette qui régnait alors, son hôte dépensa la moitié de son bien pour que l'illustre réfugié trouvât chez lui une hospitalité princière. Saad, devenu prince du Fars, n'oublia pas ce qu'il devait à Zakani; il le fit venir à sa cour, et lui donna mille preuves de sa munificence et de son amitié. Un autre personnage de la famille des Iftikhariens eut chez lui, pendant huit jours, le sultan Abqaï Khân, suivi de son fils et de toute sa cour, et sa fortune était assez considérable pour qu'il pût défrayer tout son monde avec magnificence, et sans recourir à un emprunt.

Il serait trop long de citer tous les princes et seigneurs de la cour mogole qui passèrent à Kazvin, et se plurent à y résider (22).

VII.

Gouverneurs de la province de Kazvin, depuis la conquête jusqu'à nos jours.

Sous les anciens Kosroës, alors que Kazvin était renfermé dans l'étroit faubourg construit par Châpour, les gouverneurs de la province n'y résidaient pas; ils passaient l'été à Roudbar et l'hiver à Rey.

Lorsque la lumière de la foi éclaira notre pays, voici, d'après l'ordre chronologique, la suite des gouverneurs qui l'ont administré :

Khalifat d'Omar. — Abou Dodjana Semmak l'Ansarien; Kéthir ben Chéhab el-Hareçy.

Khalifat d'Osman. — Saïd ben el-Ass el-Amouy, délégué par Valid ben Okbah.

Khalifat d'Ali. — Rebi el-Khaïthem, de Koufa; Aboul Arif el-Ardhi; Merreh ben Schoraïl, de Hamadan; Obeïdah ben Amr Selmani; Kortah ben Abtah.

Règne des Ommiades. — Hadjadj ben Youcef, qui gouvernait toute la Perse, donna à son fils Mohammed la garde des frontières. Lorsque Yezd ben Mohèllèb succéda à Hadjadj, les gouverneurs de Kazvin furent : Nesseh ben Moslem; Nasr ben Siarkesan (?).

Règne des Abbassides. — La famille des Barmecides eut d'abord pour appanage particulier le gouvernement de la Perse et du Khorassan.

Ali ben Yssa, fils de Mahân ابن ماهان, leur succéda.

Sous la domination des Thahèrides, la province eut des gouverneurs particuliers, qu'il serait trop long d'énumérer.

Le khalife Mo'tassem, informé des incursions incessantes que les Deïlémiens faisaient sur cette frontière de l'empire, et convaincu des dangers qui pouvaient en résulter pour ses états s'il les laissait impunies, enleva Kazvin aux gouverneurs de l'Irak et du Khorassan, et donna le pouvoir civil et militaire

de la province à Bedr, fils de Fakhr ed-Doulèh Abou Mansour le Koufien, qui était de la race de Hourr ben Zeïd. Ce chef s'y établit l'an 223, et pendant près de deux siècles sa famille conserva ces fonctions avec le surnom de Fakhr ed-Doulèh. Pendant vingt-huit ans, l'autorité de la maison d'Abbas ne fut pas contestée. Haçan ben Zeïd, s'étant révolté contre la cour de Bagdad (251 de l'hégire), occupa la province pendant deux ans. Mouça ben Bouqa la restitua à ses premiers possesseurs (253), et pendant huit ans encore les Fakhr ed-Doulèh l'administrèrent.

Quand les Samanides prirent aux Béni Leïs le Thabaristân, le Mazenderân et une partie de l'Iraq, Élias ben Ahmed fut leur délégué à Kazvin pendant deux ans.

En 294, les khalifes, rentrés en possession de ces états, replacèrent Fakhr ed-Doulèh XII à la tête de la province, qu'il administra pendant vingt-sept ans.

Sous le règne des Boueïdes (321), la même famille fut au pouvoir pendant près d'un siècle, ainsi que l'attestent les chartes et brevets conservés dans ses archives.

En 421, sous le règne de sultan Mahmoud le Gaznévide, l'héritier de cette maison mourut, en laissant un fils unique trop jeune pour pouvoir succéder à son père; Mahmoud donna à un favori, nommé *Karasti*, la juridiction du conseil d'état, charge qu'il nomma استيفا. Telle est l'origine des fonctions de mustôfi, qui ont toujours subsisté depuis. Jusqu'à cette époque, les Kazviniens étaient restés fidèles

aux préceptes de la sainte religion, *ils n'avaient pas mangé le pain du doute*, et Dieu les avait récompensés de leur piété en ne leur donnant que des chefs vertueux et intègres. Karasti, homme fourbe et cupide, jeta le trouble dans cette heureuse cité, pour pouvoir l'opprimer avec plus de facilité. Il réunit un jour les notables et leur dit : « Ce que j'ai à vous demander est une chose bien minime; car mes goûts sont modestes, et la modération nous est commandée par le livre divin. Je désire que chacun de vous m'apporte seulement un certain nombre d'œufs; je les ferai éclore, et le produit de mon poulaillèr suffira à toutes mes dépenses. »

Les Kazviniens, touchés de la modération de leur chef, s'empressèrent de satisfaire à sa demande, et les œufs furent déposés dans un vaste grenier. Le lendemain, Karasti les convoqua de nouveau : « J'ai eu un songe, dit-il, qui me prouve qu'en vous prenant une portion de votre bien, quelque minime qu'elle soit, j'ai enfreint les lois de la justice. Allez dans ce grenier, et que chacun de vous reprenne ce qu'il a apporté. » Mais les habitants, dans leur enthousiasme, avaient négligé de désigner, par une marque particulière, leur redevance personnelle. Quand il fallut procéder au partage, on ne put s'entendre; il y eut contestation, rixe, et le sang coula. La mésintelligence régna dès lors parmi eux, et le perfide gouverneur en profita pour faire peser sur eux le joug le plus lourd; mais il ne jouit pas longtemps du succès de son stratagème; car il fut tué, un

an après, dans une sédition populaire (23). Son successeur fut Hamza, fils de Yeç'à, qui réunit ce gouvernement à celui de Koum, pendant deux ans. Après lui, l'émir Chérif Abou Ali Mohammed Djafèri et ses enfants gouvernèrent le pays pendant soixante ans. Le dernier rejeton de cette famille fut Abou Ali Cherèf Schah, fils de Mohammed Djafèri. Ce gouverneur, propriétaire de presque tous les villages voisins et d'un grand nombre de greniers et de jardins, avait un revenu de 360,000 dinars d'or; sa table absorbait chaque jour six cents *mens* de pain et cent vingt de viande, poids de Kazvin. Malgré cette immense fortune, il était sans faste et sans ostentation, et sortait vêtu de la façon la plus modeste. Il mourut en 484, laissant ce riche héritage à une fille unique. Celle-ci, d'une imprévoyance et d'une prodigalité sans borne, dépensa en peu de temps tous les biens de son père, et on la vit, à la fin de sa vie, demander son pain dans les rues à la charité publique. Triste exemple de l'instabilité des biens de ce monde, qui prouve que l'homme ne doit ici-bas songer qu'aux provisions nécessaires au suprême voyage.

بمال غرّه مباش و زندگانی شاد
که مال آب روان است و زندگانی باد

Ne te laisse pas séduire par l'appât des richesses et les joies de la vie;

La fortune est une eau courante, et la vie fuit rapide comme le vent.

Au dernier des Djafèrides succéda Emad ed-Doulèh Tourân, fils d'Alfakacht, esclave de Melik Schah. Ce personnage et son fils exerçèrent nominalement le pouvoir pendant cinquante et un ans; mais, retenus à la cour par leurs fonctions, ils déléguèrent leur autorité à un esclave, nommé Zahèd Khammar Tach. Celui-ci, homme pieux et juste, remit de l'ordre dans l'administration, contribua à l'embellissement de la ville, et y fonda, ainsi qu'à la Mecque, un grand nombre de legs d'utilité publique, à l'usage des Kazviniens. Il mourut en 530; mais déjà quelques années avant sa mort il s'était éloigné des affaires pour se consacrer à Dieu. Son agent fut un certain Yça Nasrani. A la mort de Alfakacht, fils de Touran (24), les imams de Kazvin demandèrent un gouverneur à la cour de Bagdad; le khalife Moktafi désigna un de ses esclaves, nommé *Bouranqouch Bazdar* بُرنقُش بازدار, qui fut le chef d'une famille qui gouverna la province pendant cent seize ans. Le dernier rejeton fut Mélik Naçir eddin Bouranqouch. Sous la dynastie mogole, Mohammed Iftikhar eddin reçut de Sultan Mengou Qaân le gouvernement de Kazvin (651 de l'hégire), et le partagea avec son frère Imam eddin Yahia pendant vingt et un ans. En 677, on vit également deux gouverneurs, l'émir Amr le Chirazien, et Khadjèh Fakhr eddin Mustôfi. Jusqu'à la fin du règne d'Oldjaïtou Khân, le pouvoir se maintint presque toujours dans la famille des Iftikhariens. Enfin, à l'avénement de Abou Saïd Behadour Khân (que Dieu prolonge son

règne!), la province a été donnée par le sultan à sa grand'mère, Goundjèh Khatoun, كونجه خاتون, pour les dépenses de sa maison.

VIII.

Nomenclature des principales familles de Kazvin, de ses scheïkhs et de ses docteurs.

Les familles les plus notables de cette province sont toutes d'origine arabe (a 5). Lorsque Mouça ben Bouqa convertit en une ville importante l'antique cité des Kosroës, il invita, sur l'ordre du khalife, les tribus répandues dans les environs à se réunir dans l'enceinte même de la ville. Quelques-unes répondirent à cet appel, *et se mêlèrent à la population primitive.* A ces deux éléments anciens s'ajouta, plus tard, une autre classe plus distincte; car l'usage établit que, lorsque un citoyen parvenait à un grade éminent ou se distinguait par son mérite, son nom se transmettait à ses descendants. Telles sont les trois sources d'où dérivent les maisons illustres du pays. Avant d'en donner l'historique, il est convenable de citer succinctement les descendants du Prophète, les cheïkhs et les docteurs qui ont répandu tant d'éclat sur cette ville privilégiée.

Si, parmi les plus anciennes familles du monde, celle des Seïds est la plus noble et la plus digne de respect, on doit reconnaître aussi que les rejetons de cette race qui ont habité ou habitent Kazvin, se sont montrés dignes de leur sang par la pureté de

leur foi et par leurs vertus. On n'en vit jamais un seul invoquer son titre de noblesse pour vivre aux dépens du public. Tous ont honoré les fonctions qu'ils ont choisies, et plusieurs même ont mérité le nom de saints. Tels sont Seïd Riza, Seïd Emad eddin, Abdel Azim, le chef de la noblesse de son temps, homme pieux et bienfaisant autant que riche; il mourut sans postérité, mais sa mémoire nous est encore chère; Seïd 'Ezz eddin Ahmed, qui fut naqib de nos jours. Ce saint homme fréquentait le cheïkh Djémal eddin, et ses enfants soutiennent l'honneur de son nom; ils sont de ceux qui *s'abstiennent d'insulter les compagnons du Prophète* (26) (واز سبّ صحابه محترزند). L'un d'eux est le noble Mohammed Huçeïny, grand juge de la province de Sultanièh, et de tout le ressort de Kazvin, d'Abhar, Zendjân et Tarèmeïn. Il appartient à l'école de Schafey.

Nos docteurs méritent un égal tribut d'éloges, autant par leur connaissance profonde des traditions et des lois que par leur piété solide et éclairée. Ils ont toujours eu de l'éloignement pour les sciences qui peuvent nuire à la religion, et ont consacré tous leurs efforts au soutien de la foi et à la propagation de leurs doctrines. Quelques-uns ont dû à leur mérite d'être appelés aux fonctions de grand vézir.

LISTE DES FAMILLES NOBLES.

افتخاريان (Race arabe).

Le chef de cette famille fut Iftikhar eddin Mo-

hammed Bekri, descendant du khalife Abou Bekr. Le plus illustre de ses descendants a été Mélik Said Iftikhar eddin Mohammed ben Abou Nasr, l'une des notabilités de Kazvin sous la dynastie mogole. Non-seulement il se distingua par son mérite dans ses fonctions de chancelier et de trésorier, mais il cultiva aussi les lettres avec succès. Il possédait à fond la langue mogole, et faisait autorité parmi les savants de cette nation; il a traduit en cette langue le livre de *Kalila et Dimna* (27), et les Aventures de Sindbad, en turc. Ces deux ouvrages passent pour être des modèles de diction. Il fut appelé à la cour, sous le règne d'Oktay Qaàn, pour y faire l'éducation de Mengou Qaàn. Ce prince, en montant sur le trône, n'oublia pas ce qu'il devait à son précepteur, et lui donna le gouvernement de la province. Iftikhar eddin mourut l'an 678, laissant une fortune considérable à ses frères. — Melik Said Yahia, gouverneur d'abord de Kazvin, puis de tout l'Irak persan. Ses propriétés étaient immenses, à ce point que, d'*Erran* jusqu'à *Yezdgerd*, il pouvait voyager sans sortir de ses domaines. Un de ses frères, Mahmoud, gouverna le Mazenderàn; un autre, Ahmed, le Gordjistàn, et un troisième, Razi eddin Baba, la ville de Diarbekir. Yahia mourut après tous ses frères, à Bagdad, où il fut enterré (rebi ul akhér 700 de l'hégire). Un an après sa mort, il ne restait plus rien de son immense fortune. — Said eddin Baba et son fils Ismaïl, de la même famille, ont laissé des poésies estimées.

بازداریان (Race turque).

Le chef de la famille fut *Bouranqouch Bazdar*, esclave du khalife Mouktafi, qui lui donna Kazvin à gouverner; il prit alors le nom de Mozaffer eddin, qui resta à sa famille avec ses hautes fonctions. Les descendants actuels vivent dans l'obscurité.

بشّاریان (Race arabe).

Maison recommandable, dont le représentant le plus connu est Khadjèh Yzz eddin Bechari, l'agent de Saïn Khân.

برهانیان (Race persane).

Tirent leur origine de Borhan eddin, issu de l'antique tribu des Keyâns. Ils sont fixés à Tébriz.

هانفیان (Race arabe).

Issus de Houda (هوده) Hanéfi, chef des Arabes du Yemama, du vivant de notre glorieux Prophète.

حُلوانیان (Race arabe).

Ainsi nommés de la ville de Houlvan, dont ils sont venus. Un des ancêtres maternels de mon père qui gouverna Rey était de cette famille.

خالدیان (Race arabe).

Issus de Khaled ben Welid el Makhzoumi (28),

ils se partagent en deux branches. La première vint du Guilân; elle compte plusieurs soufis distingués, entre autres, Scheïkh Nour eddin Keïl (كيل). La seconde, venue de Zendjân, eut pour chef Khadjèh Sadr eddin Ahmed, qui, pendant quatre ans, gouverna l'Irak persan, tandis que son frère, Molla Qotb eddin, en était le grand juge.

خَليليان (Race arabe).

Issus d'Osman ben Assân. Les fonctions de prédicateurs du rite de Schafey leur sont dévolues. *Hafèz Khalili* est l'auteur du livre nommé ارشاد, qui est une histoire de Kazvin; il a laissé encore d'autres ouvrages (29).

دَبيران (?)

Cette famille ne commence qu'à Molla Said, le célèbre docteur. Hadj eddin Ali Kachi, qui en est sorti, était d'une érudition prodigieuse dans les sciences métaphysiques.

رافعان (Race arabe).

Rafey ben Khadi', l'Ansarien, contemporain des premiers khalifes, en est le chef. Plusieurs docteurs célèbres en descendent : l'imam Djemal eddin Babouey, en l'honneur de qui Khaqani a écrit un distique connu. Molla Aboul Qassem Abdel Kerim, fils du précédent, a écrit plusieurs ouvrages utiles : un grand commentaire du Koran, un autre commen-

taire abrégé, le *Kitabé moharrar*, كتاب محرّر, le livre intitulé *Tédouin*, تدوين, qui est une histoire de Kazvin, etc. Il mourut au mois de zil qadè l'an 623, et fut enterré dans le cimetière de Kounber (30).

زاكانيان (Race arabe).

La famille des Zakaniens est issue des Beni Khaffadjèh, بنى خفّاجه. Ils ont conservé le sauf-conduit que notre glorieux Prophète leur accorda après leur conversion. Ce document vénérable est de la main d'Ali, et revêtu des cachets d'Omar, d'Abou Bekr Selman Faressy, etc. Cette famille se divise en deux branches. La première, dite des *Ylmiens*, علميان, a été illustrée par l'imam Rokn eddin Mohammed, qui déploya un si grand zèle dans les affaires de religion. On sait que, sous les premiers princes mogols, une grande querelle s'éleva entre les sunnites et les schiites. Rokn eddin Zakani, ardent promoteur du sunnisme, se rendit auprès de l'émir qui gouvernait le Khorassan, et triompha de ses adversaires dans toutes les discussions théologiques. Maître du champ de bataille et soutenu par le prince, il fit fabriquer un poinçon, sur lequel était gravé le portrait d'Omar, le fit rougir au feu et l'imprima lui-même sur le front des dissidents. L'autre branche existe encore. Safi eddin et Nizam eddin Obeïd Allah ont laissé des poésies et des traités (رساله) estimés.

زُبيريان (Race arabe).

Ainsi nommés de Moçab, fils de Zobeïr. C'est une

famille de docteurs. Abou Suleïman Ahmed est le plus connu.

زادانیان (Race arabe).

Ils remontent à Zadân, chef d'une tribu arabe et contemporain du Prophète, ainsi que l'atteste une lettre de la main d'Ali, qui les autorise à habiter Ascalon ou Kazvin. Mon aïeul maternel, Heibet Allah Omar, était de cette famille, et Imam eddin Rafey, dans son *Tédouin*, rapporte, sur son compte, un fait très-singulier : « Heibet Allah, dit-il, avait une répulsion profonde pour l'usage des pleureuses, et il avait souvent recommandé qu'elles fussent bannies de son convoi. A sa mort, sa famille, plongée dans la douleur, oublia cet avis, et les pleureuses furent appelées selon la coutume. Mais elles avaient à peine commencé leurs lamentations, que les assistants épouvantés virent le mort se dresser sur son séant, et se tenir ainsi immobile et muet, jusqu'à ce que ces femmes eussent été éloignées. » La raison, il est vrai, a peine à admettre un fait aussi étrange; mais n'oublions pas qu'elle ne peut pénétrer les desseins de Dieu, et d'ailleurs l'autorité de l'imam Rafey est assez imposante pour faire accepter ce récit comme authentique.

شیرزادیان (Race indigène).

Le chef de cette famille importante était un pauvre homme de Kazvin, *qui portait encore le bonnet de peau d'agneau*. Son fils, Hadji Bedr eddin, amassa une

belle fortune, et fut intendant criminel de la ville. Un des fils de ce dernier, Houçam eddin, fut le favori de Bouqa, chef de l'*olous* d'Argoun Khân; il fut entraîné dans la disgrâce de Bouqa, après avoir longtemps gouverné le Fars. Un de ses neveux, Medjd eddin, gouverna aussi cette province.

طاوسيان (Race arabe).

Issus de Thaous, fils de Keiça, un des successeurs des compagnons du Prophète. L'imam Abou Djafar Iraki, de cette famille, fut, d'après le témoignage de l'imam Rafey, le favori de plusieurs princes, et profita de sa haute position pour alléger les châtiments et les amendes infligés au peuple. Son fils, Molla Saïd Ala eddin, se distingua par sa piété et sa science; il a écrit un traité intitulé تعليقة. Il mourut en 672. Une branche collatérale a fourni plusieurs hauts fonctionnaires et même des grands vézirs.

عبّاسيان (Race arabe).

Ils descendent d'Abbas, fils d'Abd el-Mothaleb. La perception des impôts de la province est une charge héréditaire dans cette famille.

غفّاريان (Race arabe).

Le chef de cette famille très-récente est le grand imam Nedjm eddin Abd el-Gaffar, auteur du livre

حلّ الحاوى, ou Commentaire de jurisprudence; il fut une des gloires de l'école de Schafey. Sa mort arriva le 8 du mois de moharrem l'an 665, ainsi que l'atteste un vers d'une élégie composée en son honneur par le poëte Zakani, qui était son neveu (31). La dignité d'imam est restée dans cette famille.

فيلوكوشان (Race indigène).

La famille des *Filougouch* est originaire du Deïlem. Lorsque la secte maudite des hérétiques envahit ce pays, le chef de cette maison, qui était très-attaché à l'orthodoxie, quitta son pays et se fixa à Kazvin. C'était un homme riche et bienfaisant, et son fils, Djémal eddin Filougouch, se distingua après lui. S'il existe encore des héritiers de ce nom, ils vivent dans l'obscurité.

قضويان

Khadjèh Fakhr eddin, chef de la justice au grand conseil, exerça si longtemps ces fonctions et avec une telle supériorité, que l'épithète de *qazvi* ou « l'homme de lois » lui resta, et fut transmise à ses descendants. Son fils, Ezz eddin, fut, grâce à la protection d'un de mes ancêtres, Emin eddin Nasr, intendant de Mohammed ben Ildeniz, que le roi de Kharezm avait nommé gouverneur de l'Irak. Son petit-fils, Emad eddin, fut le *vékil* ou agent de l'émir Karakay. Lorsque le khalife fut tué par les Mogols, l'émir, devenu gouverneur de Bagdad, emmena Emad eddin avec

lui. Ce dernier se montra si zélé pour les intérêts des habitants, qu'on le surnomma le troisième Omar (ثالث العمرين).

قراولان (Race turcomane).

C'est une petite tribu turcomane, qui arriva avec les Mogols, s'établit ici et acquit des biens considérables. La beauté et l'amour de la musique étaient héréditaires chez les *Qaravoul*, et on cite plusieurs musiciens célèbres, même des femmes, qui appartiennent à cette famille, maintenant éteinte.

كَرَجيان (Race arabe).

Abou Dolaf Adjeli vint en Perse, sur l'ordre d'Haroun er-Réchid, et construisit la petite ville de *Keredj*, dont il prit le nom. Aboul Qaçem, le martyr, enterré dans la grande mosquée, est un de ses descendants.

كيان (Race indigène).

Famille originaire de Deïlem. Un de ses membres, Aboul Fazaïl, qui habitait Tébriz lors de la catastrophe du roi de Kharezm, empêcha les désordres et les calamités que cet événement avait fait naître dans l'Azerbaïdjan. Son fils, Mouhi eddin, fut chef des Qadis de Tébriz.

مالكيان (Race arabe).

Issue de Malek ben Anas, cette maison a donné

naissance à plusieurs savants, entre autres, à l'imam Abou Djafar Ahmed et à l'imam *Zakaria ben Mohammed*, auteur du livre célèbre, عجائب المخلوقات. Cet écrivain vivait au moment de l'invasion des Mogols (32).

ماكانيان (Race indigène).

Ils tirent leur origine et leur nom de Makân ben Kaki le Deïlémite. Sédid eddin Ismaïl, son petit-fils, s'attira une grande popularité, comme juge éclairé et intègre. Un autre de ses descendants, Molla Razi eddin Mohammed, fils de Chems eddin Ahmed, était chef des qadis de la Perse. Houlagou Khân le chargea de détruire les hérétiques maudits, et, après une lutte pénible, il parvint à en délivrer la religion. Puisse Dieu le récompenser!

مستوفيان (Race arabe).

La famille des Mustôfi, qui est celle de cet indigne pécheur, l'auteur de ce livre, est une des plus anciennes du pays; elle remonte à Hourr ben Yezid (حُرّ بن يزيد). Depuis le règne du khalife Motaçem, jusqu'à celui de Kader Biamrillah, elle gouverna à plusieurs reprises Kazvin. Les fonctions de conseiller d'État lui furent ensuite dévolues. Ce fut sous le règne du sultan Mahmoud le Gaznévide, qu'un de nos ancêtres paternels devint Mustôfi; il s'appelait Emin eddin Abou Nasr. Riche et considéré, il fut long-

temps un des agents les plus influents du gouvernement; devenu vieux, il renonça aux affaires, fit le pèlerinage de la Mecque, et s'adonna aux pratiques les plus rigoureuses de la vie ascétique. Un jour, se trouvant avec le vénérable scheïkh Nour eddin Keïl, il lui dit : « Pendant que j'étais en place, j'ai souvent cédé à la corruption et accepté des cadeaux. Telle est l'origine de ma fortune. Ces biens mal acquis pèsent maintenant sur ma tête comme un lourd fardeau. Que dois-je faire pour alléger ma conscience ? — Vous devez, avant tout, lui dit le cheïkh, restituer ces biens à leurs maîtres. — Hélas ! reprit Emin eddin, ils se réuniront contre moi au tribunal de Dieu, mais les rassembler ici-bas serait chose impossible. — Puisqu'il en est ainsi, répondit le saint, prenez les armes contre les ennemis de la foi et mourez en martyr. Cette mort vous absoudra, car le Prophète a dit : *Le glaive efface les péchés*, السيف محاء الذنوب. » Mon aïeul s'éloigna tristement, et en déplorant que son âge et ses infirmités l'empêchassent de racheter ses fautes par une fin méritoire. Peu de temps après, les Mogols s'emparaient de la Perse. Emin eddin tomba entre leurs mains, et, dans l'espoir d'une forte rançon, ils épargnèrent ses jours. En effet, le vieillard les conduisit dans sa maison, en leur promettant de leur livrer les trésors qu'il y avait cachés; mais à peine étaient-ils entrés, il s'arma d'un bâton et fondit sur eux, en cherchant de sa main débile à les repousser. Il fut aussitôt égorgé, et mourut en martyr. Ainsi se véri-

fia la parole du scheïk. Un de ses petits-fils, Fakhr eddin Mohammed, gouverna l'Arménie et fut grand vézir pendant un an. Mon frère, Zeïn eddin Mohammed, a occupé des charges importantes. Il a été l'agent accrédité et l'ami du célèbre ministre *Khadjèh Rechid eddin*, le martyr (33).

مرزبانیان (Race indigène).

Ancienne famille, éteinte aujourd'hui, et qui habitait le quartier de Destjerd, non loin du jardin du Meïdan. Plusieurs traditionnistes ont porté ce nom, et on prétend même que le savant Ibn Madjèh appartenait à cette famille. L'auteur du *Kitabé tédvin* raconte qu'on entendit un soir dans Kazvin une voix éclatante, qui semblait partir de la grande mosquée, et qui criait : « Famille de Merzuban, préparez-vous au voyage ! » Cette nuit même, quarante personnes de cette famille moururent subitement.

نیشابوریان

Lors du tremblement de terre qui renversa la ville de Nichapour, en 540, parmi les familles qui émigrèrent, étaient quelques juges qui vinrent habiter Kazvin; on cite surtout Ali ben Abder Rezzaq, qui fut vézir du roi de Kharezm. Notre ville doit à ce magistrat un collége, un hôpital, des bains qu'il légua à la grande mosquée.

بولا تموریان (Race turque).

Le chef de cette famille est l'émir *Gamach* گمش,

issu de Tabanèk Khan, chef de la horde des Naïmans. Ce Gumuch fut intendant de la ville, sous Oktay Khan, vers l'an 600. Son fils, *Boula Timour*, reçut le titre d'émir, et acquit de grands biens dans l'Irak et le Khorassan. L'héritier actuel de cette maison est Nousret eddin Boqay, homme riche et bienfaisant.

Tel est le tableau très-succinct des principales familles qui ont successivement illustré notre province; je n'ai pu en citer beaucoup d'autres, qui se recommandent par leur origine et leur mérite, dans la crainte d'allonger ce récit et de fatiguer l'attention du lecteur.

A la suite de la monographie dont je viens de donner une rapide traduction, Hamd Allah Mustôfi avait, dans un chapitre final, résumé tout son livre, à l'aide d'un ingénieux moyen mnémotechnique, fort goûté de nos jours, et dont le vézir Rachid eddin lui avait suggéré l'idée. Le savant ministre, nous dit Kazvini, avait terminé sa grande chronique par un arbre généalogique résumant, sous une forme claire et saillante, la filiation des tribus, des nations et des dynasties dont il a écrit l'histoire; des médaillons ou légendes explicatives contenaient la date et les faits principaux de chacune d'elles, et le lecteur pouvait ainsi, d'un coup d'œil, embrasser l'ensemble de cet immense travail. Mais, de graves erreurs s'étant glissées dans ce précieux résumé, Mustôfi en avait entrepris la ré-

vision, et il se proposait de le placer à la fin de son abrégé. Soit qu'il n'ait pu réaliser ce projet, ou, ce qui est plus vraisemblable, que des copistes négligents aient reculé devant les soins qu'exigeait la reproduction de ce tableau, il ne se trouve dans aucun des manuscrits que j'ai pu examiner, soit en Perse, soit à Paris. Cette lacune est regrettable, non-seulement pour le travail spécial dont je me suis occupé, mais pour l'intelligence de tout le *Tarikhé-Guzidèh*.

Mon intention avait été d'abord de reprendre l'histoire de Kazvin au point où l'auteur l'avait laissée, et de la conduire jusqu'à nos jours. Il n'eût pas été peut-être sans intérêt de montrer cette ville, si longtemps accablée par les guerres d'invasion et les luttes religieuses, renaissant de ses cendres et s'élevant au rang de capitale, sous les premiers princes Séfévis; assaillie bientôt après par de plus cruels désastres, sous le règne éphémère des Afghans et des Zends, et parvenant ainsi, à travers mille vicissitudes, jusqu'à la dynastie actuelle, dont la sollicitude, quoique mal secondée, a du moins relevé ses murailles. Les historiens modernes de la Perse et les voyageurs européens m'offraient à cet égard d'utiles renseignements; mais ces recherches auraient donné des développements excessifs à un sujet d'un intérêt historique secondaire, et je crois devoir plutôt m'excuser d'avoir retenu trop longtemps l'attention du lecteur sur ce coin obscur d'un empire dont l'histoire générale est encore à faire.

NOTES.

(1) Je passe, sans le traduire, le premier chapitre ou *fasl*, qui n'est qu'une longue énumération des *hadis* prononcés par le Prophète ou par Ali en l'honneur de Kazvin. En bon et pieux musulman, Hamd Allah Mustôfi a enregistré et traduit avec soin une quarantaine de ces sentences en s'appuyant sur l'autorité de l'imam Raféy. Cette verbeuse nomenclature n'offre aucun intérêt, et, d'ailleurs, comme le remarque judicieusement Yakout (*Modjèm el-Bouldan, sub littera* ق, ms. appartenant à M. Schefer), la plupart de ces traditions ne doivent être accueillies qu'avec la plus grande réserve et doivent être considérées plutôt comme des dictons que l'amour-propre des Kazviniens, et peut-être aussi la politique des khalifes avaient intérêt à propager. Par sa position géographique, Kazvin, toujours exposée aux attaques des Deïlémiens ou des Turcomans, devait avoir sa part des bénédictions et des promesses accordées par Mahomet à toutes les villes frontières. Le géographe arabe se contente de citer les deux paroles suivantes, qui lui semblent être authentiques: « Kazvin est sur la terre l'image du jardin d'Aden dans le paradis; » et cette autre: « On combattra à Kazvin une troupe d'hommes dont le serment n'a aucune valeur. » Ce fut sans doute cette réputation de sainteté acquise à Kazvin qui engagea l'illustre Sahêb Ismaïl ben Abad à y venir souvent, et le séjour de ce puissant ministre contribua beaucoup à la prospérité de la ville. (*Nouzhet el-Qouloub*, ms. 127 ancien fonds, fol. 366; voir ci-dessus, p. 262.)

(2) Plusieurs exemplaires du *Tarikhé Guzidèh* portent كتاب البيان; mais c'est une erreur, et je pense qu'il faut lire كتاب التبيان, car dans la préface du *Nouzhet el-Qouloub*, Mustôfi cite ce dernier ouvrage parmi ceux dont il s'est servi pour sa compilation. Le titre exact est, d'après Hadji Khalfa, كتاب تبيان فى احوال البلدان, par Ahmed, fils d'Abou Abdallah. C'est faute d'avoir consulté le *Nouzhet* que Langlès n'a pu reconnaître le vrai titre de cet ouvrage. (Conf. Chardin, *loc. laud.*)

(3) Si la version de l'auteur du *Tarikhé Guzidèh* était adoptée, la fondation de Kazvin remonterait à la moitié du IIe siècle de notre ère; mais cette hypothèse, peut-être flatteuse pour la vanité des

Kazviniens, me semble tout à fait gratuite. Le fils d'Ardéchir a doté la Perse de plusieurs villes, et la postérité lui a fait honneur de beaucoup de fondations bien postérieures à son règne; c'est une manie que j'ai été à même de constater chez quelques archéologues d'Ispahân et de Téhérân, et qui doit rester en dehors de la critique. *Hamza Isfahâny*, cité par Ahmed Razi, attribuait la fondation de Kazvin à Behram Ier, vers l'an 270 de J. C. (*Heft Eklim*, 4e climat.) En outre, l'assertion de notre auteur est contredite par le témoignage du *Loubb et-Tévarikh*, qui ne nomme que Châpour Zoul Aktaf, et par l'autorité plus imposante de l'auteur du *Modjèm*. Voici les termes mêmes de Yakout. « Kazvin est située à vingt-sept farsakhs de Rey et à douze farsakhs d'Abhar, dans le quatrième climat, sous le 75e degré de longitude et le 37e degré de latitude. D'après Ibn el-Fakih, *ce fut Sabour Zoul Aktaf* qui fonda cette ville ainsi que celle d'Abhar. Cet auteur ajoute : « La forteresse se nomme كشرين *Kechrin* en persan. La ville est séparée du Deilem par une montagne où les anciens rois avaient établi un poste de cavaliers pour la protéger contre les attaques des Deilémiens et des voleurs. » La confusion entre les deux premiers Schapour est assez fréquente chez les historiens persans, et Mustôfi lui-même y est tombé. (Voir ms. 9, fol. 38 v°). Dans le même passage, l'auteur fait remarquer que les anciens Cosroès avaient l'habitude de donner aux villes qu'ils construisaient une forme particulière. C'est ainsi, dit-il, que Zevièn avait la forme d'un faucon, et Chouster celle d'un cheval; Nichapour figurait exactement un échiquier. (Ms. 9, *ibid.* voy. aussi le *Heft Eklim*, à l'article *Kazvin*, et *Voyages de Chardin*, t. II, p. 393, en note.)

(4) Ces événements sont rapportés en détail dans le livre II, chap. IV du *Tarikhé Guzidèh*. (Conf. ms. 9, fol. 38 v°.)

(5) Dans le *Nouzhet* qui fut, comme on le sait, rédigé après le *Tarikhé Guzidèh*, Mustôfi semble avoir rectifié cette date, car il place cet événement dix ans plus tôt (en 473). Yahia Kazvini adopte l'année 466 (154 avant notre ère; conf. d'Herbelot). L'ère d'Alexandre ou de Zoul Qarnein est plus connue en Europe sous le nom d'ère des Séleucides (voy. *Art de vérifier les dates*, Paris, 1820, discours préliminaire); l'an 463 de cette ère correspondant à l'année 151 de J. C., si l'on prenait pour base le calcul de Mustôfi, on devrait fixer la rédaction de son *Tarikhé* à l'an 730 de l'hégire (1329). Mais, dans un autre passage, l'auteur nous apprend que cent vingt ans se

sont écoulés entre l'invasion des Mogols (599 de l'hég.) et la composition de son histoire, c'est-à-dire en 720 de l'hégire (1319 de l'ère chrétienne). Ce passage permet de croire que la date donnée par le *Nouzhet* à la fondation de Kazvin est plus vraisemblable et plus conforme aux recherches ultérieures de l'auteur. On peut en conclure aussi que le *Tarikhé Guzidèh* fut écrit entre 719 et 720 de l'hégire.

(6) Voyez sur ce personnage l'*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* de M. Caussin de Perceval, t. III, p. 424 et suiv.; Aboul Faradj, *Hist. dynastiarum*, p. 117. Ce fut l'an 26 de l'hégire (646 de J. C.) que Saïd ben el-Ass fut investi de ce commandement. On sait que le choix fait par Vélid de ce général fut un des dix reproches que les révoltés adressèrent à Osman avant de l'assassiner. (*Tarikhé Guzidèh*, ms. 9, fol. 47 r°.) C'est à tort que Langlès (Chardin, t. II, p. 395) lit *Sad* au lieu de *Saïd*.

(7) Le manuscrit 15 et le mien portent موسق, qui est une mauvaise leçon. Je préfère lire جوسق, parce que c'est aussi le nom d'une petite ville entre Rey et Kazvin (*Meraçid*, fol. 175), et nous voyons par ce passage que les principaux quartiers de Kazvin avaient reçu les noms des localités avoisinantes.

(8) Je me conforme, dans l'orthographe de ce nom, aux habitudes de la prononciation moderne; mais nous voyons dans le grand Dictionnaire de Yakout et dans l'Abrégé attribué à Soyouthi que la véritable prononciation est دستجرد *destèdjrèd*.

(9) Le manuscrit 15 et celui que j'ai acquis à Téhéran portent رشيديّات, qui n'est que la traduction arabe du même mot.

(10) Ce fut en 253 de l'hégire que cette révolte éclata. Mustôfi nous donne ailleurs d'assez longs détails sur cet événement. Haçan n'avait autour de lui qu'un millier de partisans, mais d'un dévouement et d'une bravoure à toute épreuve. Mouça, pour triompher de cette poignée d'hommes sans effusion de sang, eut recours à un stratagème souvent employé à cette époque : il fit répandre du nafte derrière le camp des révoltés auquel il fit mettre le feu au moment d'engager le combat. Les soldats d'Haçan périrent dans les flammes. (*Tarikhé Guzidèh*, ms. 9, fol. 196 v°; conf. Abou'l Faradj, p. 175.)

(11) On peut consulter sur ces villes ou bourgades le *Meraçid el-Ittila*, à l'exception de درج que je n'ai pu retrouver, même dans le grand dictionnaire de Yakout.

(12) Sous le règne de Sultan Arslan, fils de Togroul, le territoire de Kazvin fut le théâtre d'une guerre acharnée entre les gouverneurs d'Ispahan et de Rey, et l'armée du prince seldjouqide. La bataille où les révoltés furent mis en déroute fut livrée sous les murs de la ville. Quelques années après, les Ismaéliens (Mélahidès) se rendirent maîtres de la ville et s'y fortifièrent. Le progrès de leurs armes inspira de vives inquiétudes à Arslan, qui marcha lui-même contre ces sectaires. Il délivra Kazvin, se rendit maître de quatre autres places importantes, et, en dernier lieu, de *Qalay Qahéri* « la forteresse puissante, » qui reçut à cette occasion le nom d'*Arslan-Kuchd*. Enfin, en 561, Inanèdj, à la tête des troupes auxiliaires que lui donna le Kharezm-Schah, rentra dans la province et pilla les villes de Kazvin, de Zendjân, d'Abhar, etc. Ces désordres durèrent jusqu'à l'assassinat de ce rebelle, en 563. C'est à la suite de tous ces désastres que le bienfaisant ministre d'Arslan ordonna ces travaux de reconstruction que le fléau de la guerre avait rendus fort urgents. (Ms. 9, fol. 130 et suiv.) Le vœu de Mustôfi a été exaucé et les premiers princes séfévis ont relevé les murailles de la ville; mais ces murs, construits en briques non durcies au feu, n'ont pu résister ni à l'ennemi ni aux intempéries de l'air, et déjà du temps de Chardin les ruines s'amoncelaient autour de la ville. La dynastie actuelle a compris quelquefois la nécessité de ne pas laisser démantelées des places si fréquemment exposées aux attaques du dehors. De récents travaux à Kazvin, à Tebriz et à Khoi, témoignent de cette bonne pensée; mais le défaut d'argent, la routine et mille préjugés indestructibles paralysent constamment ses efforts. La prise si aisée de Bouchir et les lenteurs du siége d'Hérat viennent de démontrer que l'art des fortifications et le génie militaire sont encore à l'état d'enfance chez les Persans.

(13) Il semblerait, d'après ce titre, que l'auteur avait sous les yeux le grand ouvrage d'Aboul Haçan Ahmed el-Béladori; mais les détails donnés par Yakout sont tellement identiques à ce passage de Mustôfi, que je serais porté à croire que ce n'est que par une erreur de copiste qu'on lit كتاب البلدان au lieu de معجم البلدان.

(14) La plupart des chroniqueurs arabes sont unanimes à dire que Zeïd el-Kheïl mourut avant le Prophète, et M. Caussin de Perceval a adopté cette opinion dans son *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme.* Cependant Mustôfi paraît sûr de son fait; il revient sur ce personnage quelques pages plus loin, et, dans une autre partie de son Histoire, il affirme que les traditionnistes qui assignent à la mort de Zeïd une date aussi reculée sont dans l'erreur. Les bornes de ce travail ne me permettent pas de discuter un fait d'une importance aussi mince. Je dirai seulement que l'assertion de l'auteur persan ne repose sur aucune preuve positive, et, ce qui lui donne encore moins de valeur, le nom de Zeïd ne se retrouve pas dans le texte de Yakout.

(15) Voyez, sur cette localité, le *Méracid el-Ittila,* fol. 508. Arwa était fils du même Zeïd el-Kheïl dont il est question dans la note précédente. Le nom d'Arwa est resté populaire en Perse, parce que ce guerrier demeura fidèle à la cause d'Ali et combattit à côté de lui à Siffin. (Conf. *Kitab el-Agani,* IV, *apud* Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes,* t. III, p. 280.)

(16) Presque tous ces noms sont défigurés dans les exemplaires que j'ai eus à ma disposition. J'ai pu en rétablir plusieurs en consultant le *Modjem* et son abrégé, le *Nouzhet,* et la compilation d'Ahmed Razi; mais quelques-unes de ces localités sont si peu importantes qu'elles ne sont citées dans aucun de ces ouvrages.

(17) Kazvini mentionne cependant dans son *Nouzhet* (ms. 127, ancien fonds, fol. 365) un étang nommé *Ongueul,* آنگول, situé à trois farsakhs de la ville, et qui, même au cœur de l'été, fournit de la glace en abondance.

(18) Voici les détails que donne Yakout (*Modjem, loco laud.*) sur Ibn Madjèh, détails extraits de l'ancienne chronique d'Ibn Chirveïh, ابن شيرويه : «Parmi les imams de Kazvin, on cite Mohammed ben Yezid ben Madjèh Abou Abdallah el Hafèz, auteur du كتاب السنن, livre si véridique que, lorsque l'écrivain le présenta à Abou Zérâ, celui-ci lui dit: «Je pense que, si votre livre «était entre les mains du public, il rendrait inutile la lecture de «presque toutes *les sommes* (جوامع), car il ne renferme pas plus de

« vingt ou trente *hadis* dont la filiation soit douteuse. » L'historien Djâfar, fils d'Édris, dit qu'Ibn Madjèh mourut le lundi de la dernière semaine de ramadhan, l'an 273; il tenait du pieux docteur lui-même qu'il était né l'an 209. — *Khaïr en-Nissadj*, dont le vrai nom est Mohammed ben Ismaïl, mourut à Kazvin, âgé de cent vingt ans, sous le règne du khalife Mòtamed, l'an 266 (879 de J. C. Ms. n° 9, fol. 261 v°.) — Ahmed Gazali, frère du célèbre docteur de ce nom, mourut aussi à Kazvin, en 517 (1123), et laissa des écrits dogmatiques estimés. (*Ibid.* fol. 267 v°.) — Le cheïkh Alek, dont il est question quelques lignes plus bas, se rendit célèbre par son austérité et ses miracles. Il était contemporain de Mahmoud le Gaznévide.

(19) La contradiction entre les écrivains arabes et persans, que j'ai déjà eu occasion de signaler à propos de Zeid el-Kheïl, se présente encore à l'égard de ce personnage. En effet, les premiers affirment qu'Abou Dodjana Semmak fut tué à la bataille d'Akrama, l'an 11 de l'hégire (632). D'autre part, le témoignage de Mustôfi, ordinairement si exact dans tout ce qui se rapporte aux origines de son pays natal, ne permet pas de douter du nom de ce *tabi*, qui fut plus tard gouverneur de la ville. On pourrait peut-être expliquer cette confusion en se rappelant que le nom de *Semmak* fut porté par plusieurs des chefs arabes qui accompagnèrent Naïm dans la première [illegible] musulmane en Perse. Thabari ajoute même que l'un [illegible] Semmak ben Harèth, fut désigné par Omar pour s'emparer du [illegible] de l'Irak persan et de l'Azerbaïdjân. Les premiers [illegible] peuvent avoir confondu ce général avec un per[illegible] plus connu, Abou Doudjana, et Mustôfi, jaloux d'att[illegible] gloire de plus à son pays, aura accepté sans contrôle [illegible] accréditée. (Conf. *Tabari*, trad. turque, éd. de Constant[illegible] partie, p. 132.)

(20) [illegible] partie de son ouvrage, Hamd Allah Mustôfi relate [illegible] nement, qui eut lieu vers l'an 176 de l'hégire e[illegible] ce Haçan qui régnait dans le Mazendéran était *de la [illegible], fils de Zed*. Enfin, dans un passage de son dernier [illegible] que j'ai cru pouvoir omettre dans le courant du récit pour éviter [illegible] longueurs, l'historien de Kazvin raconte, à ce propos, un trait de mœurs assez caractéristique. « Parmi ceux, dit-il, qui déployèrent le plus grand zèle pour obtenir des adhésions à la lettre fabriquée par ordre du khalife, on cite Mohammed ben el-

Yemâni, ministre de l'Irak persan, et *Khadjèh Beçiar Khaïr* (*sic*). Haroun er-Réchid, satisfait du concours que lui avaient donné les Kazviniens, envoya à ce dernier plusieurs bourses pleines d'or afin qu'il les distribuât aux pauvres de la ville. Mais telle était encore la vigueur de la foi et la pureté des mœurs, que personne ne voulut accepter l'aumône du khalife, et cette somme resta pendant plusieurs jours exposée sur la place publique. Enfin les docteurs et les qadis décidèrent qu'elle serait employée à l'acquisition de champs et de greniers, qui furent ajoutés ensuite au vaqf de la mosquée de Réchid. » Ces exemples de désintéressement et d'humanité étaient pas rares dans ces premiers âges de la foi musulmane. Lorsque Ismaïl, fils d'Ahmed le Samanide, vint mettre le siége devant Kazvin, où s'était réfugié Mohammed ben Haroun, pendant toute la durée du siége, les jardins et les champs qui entourent la ville furent respectés par l'ennemi, et les soldats n'osaient même pas prendre un fruit sans en offrir le prix. (Ms. 9, Brueix, *loc. sup. laud.*)

(21) Le texte de ce document est très-défiguré dans les quatre manuscrits que j'ai consultés; le voici à peu près rétabli. La précision et la simplicité de ce style contrastent avec la rédaction ambitieuse et boursouflée que les chancelleries musulmanes adoptèrent dès le siècle suivant.

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من عبد الله هرون
الرشيد لاهل قزوين انكم رفعتم الى امير المؤمنين مكان ثغرتكم
وقربه من العدو وما ينالكم من المؤنة (؟) فى اعداد الاسلحة
وارتباط الخيل وجهاد مَن عاداكم من اعداء الديلم وان امير
المؤمنين اقرّ بما فى ايديكم من الاراضى والبساتين وغيرهما ممّا
يجرى عليه الخراج فرفع عنكم ذلك وسألتم امير المؤمنين انفاذ
ذلك والاستعجال لكم فاجابكم اليه لرائه فى الاحسان اليكم
والتقويّة لكم على جهاد عدوكم وامر عمّاله عليكم الّا يتعرضوا
لكم فمن قرأ عليه كتاب امير المؤمنين هذا فليتّقده ولا يعدّه
الى غيره ولا يجعل على نفسه فى ممانعة امير المؤمنين سبيلاً

وكتبه اسمعيل بن صبح فى سلخ (٢) ذى القعدة سنة تسع وثمانين ومايــة

(22) L'auteur a consacré un paragraphe spécial aux cheikhs et aux soufis qui ont illustré son pays. Les plus célèbres sont : le cheikh Ibrahim Hérawi, qui était contemporain du fameux Bayézid Bestami (11e siècle); les deux illustres thaumaturges Ibrahim Edhem et Ibrahim Khawas; Abou Ali Chaqiq, de Balkh, qui quitta sa patrie pour habiter Kazvin, qu'il déclarait être le séjour de prédilection de ceux qui avaient renoncé au monde (mort vers l'an 190); Aboul Kérim ben Haroun, auteur de plusieurs ouvrages ascétiques, etc. On retrouve ces noms et plusieurs autres avec quelques détails biographiques dans la Géographie littéraire d'Ahmed Razi.

(23) Je n'ai pas besoin de dire qu'il faut ajouter peu de foi à ce récit, très-peu compatible avec ce que nous savons de la splendeur du règne de Mahmoud. Je ne traduis cette anecdote que parce qu'elle interrompt assez agréablement la sèche nomenclature donnée par l'auteur.

(24) Ce nom et les suivants, ainsi que l'a déjà remarqué M. Defrémery (*Histoire des Seldjoukides et des Ismaéliens*, *Journal asiatique*, 1848), sont altérés dans les différentes copies du *Tarikhé Guzidéh*, et il est difficile d'en fixer la prononciation. Je penche à croire cependant que la leçon *Bouranqouch* est préférable à *Barnacach*, *Bouranqouch*, dans le dialecte oriental, est une épithète qui peut s'appliquer à tout oiseau de proie (mot à mot, *oiseau frappeur*), et, en particulier, au faucon, et il est possible que l'esclave du khalife Moktafi ait conservé un surnom qui rappelait ses anciennes fonctions.

(25) Il serait injuste de demander aux écrivains orientaux des notions exactes d'ethnologie, et la classification faite par Hamd Allah de l'aristocratie de sa province ne doit être acceptée qu'avec une grande réserve. On verra, en effet, dans l'énumération qui suit, que plusieurs de ces familles sont ou d'une origine très-moderne, ou entées sur une source tout indigène. Rien n'est d'ailleurs plus naturel chez un musulman que ce désir de se rattacher par quelque lien, quelque faible qu'il soit, à l'antique et forte race qui a donné

naissance au Prophète. Malcolm a constaté très-judicieusement que les tribus d'origine sémitique qui s'établirent dans le Khorassan ou au delà de l'Oxus ont toujours dédaigné de se mêler aux populations qui les entouraient et que, maintenant encore, il est facile de reconnaître le sang des conquérants arabes au milieu des nationalités plus ou moins mélangées de l'Asie centrale. (Conf. *Hist. de Perse*, t. I, p. 409.) Il est aussi intéressant de remarquer que les idées aristocratiques sont beaucoup moins incompatibles avec l'égalité sociale et religieuse des Orientaux qu'on ne l'a souvent prétendu; ce chapitre de notre historien en est une preuve de plus.

(26) Cette phrase est caractéristique, car elle prouve combien le fanatisme schiite est de fraîche date. Le témoignage de l'auteur en faveur des idées de tolérance qui régnaient alors est d'autant moins suspect qu'il était lui-même, par conviction ou par politique, partisan très-déclaré de la maison d'Ali. Les vers suivants, composés par Hamd Allah lui-même, contiennent une profession de foi très-explicite.

از دولت محبّت اولاد مصطفی
شك نیستم که اسعد ابنای آدمم
گر دوستدار حیدر خدا رافضی است
من رافضیترین همه اهل عالمم
با حبّ اهل بیت گرم بغض کس بود
معنی عقل وعلم شناسند همدمم

L'heureuse influence de l'amitié que me témoignent les enfants du Prophète me rend, sans nul doute, le plus fortuné des hommes.

Si l'ami du *Lion de Dieu* est un hérétique, nul n'est plus hérétique que moi dans le monde;

Mais si ma prédilection pour la *noble famille* m'a suscité des ennemis, mes amis du moins comprennent l'alliance de la raison avec la science.

Ces vers, extraits sans doute d'un Divan obscur composé par Mustôfi au milieu de travaux plus sérieux, sont cités avec empressement par Ahmed Razi, qui, vivant sous la dynastie des Séfévis, en affecte tout le prosélytisme religieux.

(27) Ces détails jettent quelque lumière sur une question de bibliographie présentée par Hadji Khalfa d'une façon fort obscure. Cet auteur, tout en attribuant cette version à un écrivain de Kazvin, dénature le nom du traducteur et prétend qu'elle fut faite en langue turque. Ailleurs, il mentionne, il est vrai, une traduction des fables de Bidpay, en langue névaï, mais il ne sait si elle est due au même savant, ou à un certain Zahér Eddin Mohammed el Katéb. Enfin, il cite le témoignage de l'historien Benakéti qui fait honneur de cette traduction à Hékim Azraki, esclave de Toghan Schah. M. de Sacy, dans le savant mémoire qui précède son édition de *Kalila et Dimna*, constate les contradictions du bibliographe turc, mais n'entre dans aucun détail sur cette version mogole intéressante comme étude de langue, mais devenue sans doute très-rare, si toutefois elle existe au fond de quelque bibliothèque d'Isfahan ou de Tébriz.

(28) Conf. sur ce personnage illustre et sur les Bénou Makhzoum, l'*Essai sur l'hist. des Arabes*, t. III, p. 91 et *passim*.

(29) Le titre de ce livre, كتاب الارشاد فى علما البلاد, indique que c'est, non une histoire de Kazvin, comme il est dit dans le *Tarikhé Guzidèh*, mais plutôt une biographie de tous les docteurs de cette province. J'attribue cette inadvertance aux copistes, car Hamd Allah devait connaître mieux que personne un ouvrage qu'il a souvent mis à contribution tant pour le chapitre que je traduis que pour le *Nouzhet el Kouloub*. (Voy. la préface de ce dernier ouvrage, ms. 127, fol. 7 r°.) C'est à tort que d'Herbelot attribue ce livre à Zakaria ben Mohammed, l'auteur du *Adjaib el Makhlouqat*.

(30) Le *Kitabé moharrar*, qui est une défense des principes de l'école de Schafey, parait avoir eu une grande vogue, et il en a été fait de nombreux commentaires. (Conf. Hadji Khalfa, à ce mot.) C'est par erreur qu'il place la mort de Molla Aboul Kaçem, en 723.

(31) Voici ce distique, tel qu'il est donné dans l'*Atèch-Kédèh* et le *Heft Ekhim*

افتاب فضل ومهتاب شريعت نجم الدين
آنكه خاك باى او شد تاج فرق مشترى

هشتم ماه محرّم سوی جنّت نقل کرد
سال شش صد شصد وپنج هجرهٔ پیغمبری

Il est difficile de savoir si le livre dont il est question ici est un commentaire du grand ouvrage schafeïte, حاوی کبیر, de Maverdi, mort en 405, ou d'un traité des pratiques religieuses portant le même nom et composé par Abd el Melik Sadégi Kazvini.

(32) On sait que les différents traités arabes ou persans qui portent ce titre, ainsi que le nom de divers écrivains originaires de Kazvin, ont longtemps donné lieu à une confusion que M. de Sacy a le premier signalée. (Conf. *Chrestomathie arabe*, t. III, en note.) On trouvera dans la savante *Introduction à la Géographie d'Abou'l Féda*, par M. Reinaud, une discussion aussi claire que judicieuse de ces difficultés, ainsi qu'une notice sur la vie et les ouvrages du naturaliste kazvinien (p. 72, 143 et suiv.). Quant au surnom de *Komouni*, qui se trouve souvent ajouté au nom de Zakaria ben Mohammed, sans pouvoir en préciser l'origine, je crois cependant qu'il ne peut être considéré comme nom patronymique, puisque Mustôfi nous apprend positivement que cet écrivain presque contemporain appartenait à la famille *Maléki*.

(33) On peut lire l'émouvant récit de cette mort rapporté par M. É. Quatremère d'après Sakkai. (*Histoire des Mogols*, p. XLV.) Je crois que le savant orientaliste a fait une légère confusion entre les noms des deux frères de la famille Mustôfi. L'aîné seulement paraît, d'après le témoignage du *Tarikhé Guzidèh*, avoir exercé la charge d'intendant de Rechid Eddin, et Hamd Allah Mustôfi ne fut secrétaire que de Gaias Eddin, auquel il dédia son *Histoire choisie*. On remarquera que j'ai toujours traduit le titre de mustôfi par celui de conseiller d'État, qui n'est, du reste, qu'un équivalent; mais il est vraisemblable que ces fonctions étaient à l'origine à peu près ce qu'elles sont encore aujourd'hui en Perse, une sorte de juridiction générale sur les finances, le contentieux et la jurisprudence administrative du grand conseil. (Voir cependant une note de M. Reinaud, *Introduction à la Géographie d'Abou'l Féda*, p. 155.)

(34) Un de mes manuscrits mentionne ici trois familles de peu d'importance : les *Mouméniens*, d'où est issu Tadj Eddin Mou'mény,

lieutenant du ministre Khadjèh Chems Eddin; les *Moukhtariens*, dont le chef fut un certain Moukhtar, familier des princes seldjouqides; les *Moussiens*, dont le rejeton le plus connu a été Abd el Melik Moussa, écrivain distingué, qui fut le collaborateur de Safi Eddin Aboul Ala, sous le règne de Togrul Bek.

ÉTUDE

SUR LE SY-YÉOU-TCHIN-TSUEN,

ROMAN BOUDDHIQUE CHINOIS,

PAR M. THÉODORE PAVIE.

2' ARTICLE.

Éducation de Sun Ou Kong; développement de son intelligence; il dérobe les secrets du ciel; sa rebellion; sa défaite et sa chute.

Le beau roi des singes avait donc obtenu un nom de famille et un petit nom. Dans sa joie, il faisait des sauts et des gambades, et, par mille politesses, il témoignait sa reconnaissance au Bodhisattva Soubhoûti [1]. Celui-ci fit conduire le nouveau disciple dans une cellule. Au milieu de ses nouveaux cama-

[1] 祖師 *Tsou-ssé*; son véritable nom était 須菩提 *Soubhoûti*. Je dois cette note à l'obligeance de M. Stanislas Julien, que j'ai consulté sur plusieurs passages. Ce Soubhoûti est cité dans l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme* de M. Eug. Burnouf (t. I, p. 465), et dans la *Vie de Bouddha* publiée en tibétain et traduite par M. E. Foucaux, comme ayant reçu l'enseignement direct de la bouche de Çâkya Mouni.

rades, le singe s'employa à balayer l'école, à ratisser le jardin et à soigner les fleurs : il accomplissait son noviciat. Sept ou huit années s'étaient écoulées ainsi. Un jour, le Maître, assis sur son siége, enseignait la loi de l'Intelligence aux jeunes immortels. Expliquant cette grande doctrine, il disait :

« Elles sont admirables et profondes les trois sectes; elles renferment complétement les dix mille préceptes de ce qu'il y a de plus mystérieux. — Que l'on discute sur la doctrine de la véritable Voie (avec Lao-tseu et les Bouddhistes); que l'on développe la religion des sacrifices à la Terre (avec Kong-fou-tseu), les trois sectes, au fond, sont d'accord. — Éclairer l'entendement, en un mot, se conformer aux principes de la vérité, voilà ce qui aide à atteindre l'état surnaturel, qui consiste à ne plus renaître. »

Après ce rapide exposé, le Maître demande au singe, son nouveau disciple, à laquelle des trois cent soixante parties de la doctrine de l'Intelligence il désire s'appliquer d'une façon particulière. « Voyons, lui dit-il, veux-tu apprendre la magie [1], c'est-à-dire l'art d'évoquer les immortels, de connaître l'avenir en perçant avec un fer rouge l'écaille d'une tortue? Veux-tu que je t'enseigne la doctrine des diverses sectes, la secte des lettrés [2], la secte des bonzes, la

[1] 術.

[2] La glose dit : « Les lettrés ont le cœur droit, les Bouddhistes ont le cœur éclairé. La véritable intelligence consiste à éclairer son cœur, à se maintenir dans une quiétude absolue; c'est l'art de conserver le cœur d'un enfant qui ne vieillit pas. »

secte des Tao-sse, la secte des deux Principes [1], la secte de Mé [2], la secte des Médecins [3]? » Le singe répondait toujours : « Est-ce l'art de vivre longtemps? »

« Vouloir vivre longtemps (par le moyen de ces doctrines), répliqua le Bodhisattva, autant vaudrait être pareil au pilier de bois dressé entre deux murailles [4]. — Maître, reprit le disciple, je ne suis qu'un être sincère et naïf; je ne puis comprendre ce langage voilé. Quel est le sens des paroles que vous venez de prononcer? — Quand on a bâti une maison et qu'on veut la rendre plus solide, on dresse un pilier de bois entre les deux murailles. Si, un jour, la grande salle de l'édifice vient à crouler, c'est que, très-certainement, ce pilier est pourri [4]. »

Le Maître continua : « Veux-tu connaître le repos absolu [5]? C'est s'abstenir de tout aliment, conserver et entretenir la pureté de l'âme, demeurer dans

[1] La secte des deux Principes, sur laquelle la glose ne donne aucune explication, est peut-être la même que celle du *Fong-choui*, espèce de géomancie qui s'appuie sur la connaissance du climat (du vent et de l'eau).

[2] *Mé-ty* est un philosophe hétérodoxe fort ancien, dont Meng-tseu cite quelquefois le nom, et qu'il réfute à l'occasion. Il vivait au temps des Tchéou.

[3] La secte des Médecins paraît être celle du *Kong-fou*, postures particulières qu'il faut prendre pour guérir diverses maladies. (Voir, au t. IV des *Mémoires sur les Chinois*, la notice sur le *Kong-fou* des Tao-ssé.)

[4] Dans l'édition in-8° que M. Stanislas Julien a bien voulu me communiquer, je lis cette note : « La muraille, c'est de la terre; le pilier, c'est du bois. Mais ce bois ne peut pénétrer dans la terre; il ne vit pas, voilà pourquoi il dure peu. »

[5] 常明.

l'inaction, méditer, rester assis, les jambes croisées; garder le silence, renoncer aux plaisirs des sens, acquérir des mérites, tantôt par l'abstraction, tantôt par de bonnes œuvres; enfin, pénétrer jusqu'aux limites de la parfaite quiétude. » Et comme le singe demandait encore : « Est-ce ainsi qu'on arrive à vivre longtemps? » le Maître répliqua :

« Vivre longtemps par le moyen de cette doctrine, autant vaudrait être comme la cruche de terre qui n'a pas été cuite. Quand on a fait une cruche avec de l'argile, bien que ce vase ait une forme, il ne peut encore contenir l'eau. La chaleur du feu la mettra en fusion dans un instant; une grande pluie la réduira à l'état liquide; très-certainement elle s'en ira en morceaux (tant qu'elle n'aura pas subi la dernière épreuve). »

« Veux-tu apprendre la doctrine du Mouvement[1]? C'est être, c'est agir, c'est accomplir une foule de choses surnaturelles..... — Est-ce là le moyen de vivre longtemps? » demanda encore le singe.

[1] 動. Voici la traduction de ce qui se rapporte au *mouvement;* elle offrait des difficultés réelles, et j'ai dû recourir, cette fois encore, au savoir et à la complaisance de M. Stanislas Julien : « C'est être, c'est agir; recueillir le principe inférieur (et matériel, *yn*) pour suppléer au principe supérieur (et immatériel, *yang*); tendre avec la main un petit arc et un grand en y appuyant le pied; se frotter le nombril pour faire circuler la respiration; brûler des roseaux et dresser un trépied; y jeter du *minium* et raffiner la pierre d'automne (la pierre philosophale?), et, en même temps, boire du lait de femme. » C'est-à-dire : mettre en équilibre les deux principes qui produisent et soutiennent la vie, et combiner leur action de manière à ce qu'ils opèrent comme au moment de la création. Il s'agit donc tout simplement ici d'alchimie et de magie.

« Vouloir vivre longtemps avec cette doctrine, autant vaudrait prendre la lune dans l'eau. Lorsque la lune paraît au firmament et que son image se réfléchit dans les eaux, elle est véritablement visible dans ce miroir; mais on ne peut la saisir, car en réalité il n'y a rien. »

Le disciple ne voulait rien apprendre, excepté l'art de vivre longtemps. Chassé par le Maître, que son obstination finit par irriter, il se retira un peu déconcerté, mais sans mauvaise humeur. Il revient bientôt, à l'heure où le Maître dormait; celui-ci disait à demi-voix :

« Elle est difficile, difficile, difficile à connaître, la doctrine [1]; elle est au-dessus de l'intelligence humaine. — Avec la pierre philosophale [2], gardez-vous de la comparer! Sans effort, vous ne la trouverez pas, jusqu'à ce que d'autres hommes vous en transmettent les formules mystérieuses. — A les développer, on fatigue sa bouche et la langue se dessèche. »

Enfin le singe fait savoir au Maître qu'il a entendu les paroles prononcées par lui pendant son sommeil;

[1] Ou mieux, la *Bodhi*, l'intelligence supérieure qui conduit à l'état de Bouddha.

[2] Le mot que je traduis ainsi est 金丹 *Kin-tan*. On lit dans le Dictionnaire de Khang-hi, à ce dernier mot : « Les Bonzes (*Tao-kia*) font cuire, dans un trépied, le métal (l'or) et la pierre de couleur rose nommée *tan*, pour en faire sortir la pierre philosophale. » Cette expression signifie, je le crois du moins, connaître le principe des êtres, le premier principe caché dans l'or, les métaux et les pierres précieuses enfouis dans le sein de la terre, et qui en forment comme le noyau, d'après les idées émises sur la création au premier chapitre de cet ouvrage.

il en demande l'explication. Le Bodhisattva, cédant à ses instances, prit la parole et dit :

« Par la manifestation des choses cachées, on tend à pénétrer la vérité; les formules mystérieuses servent à la perfection : la vie n'est pas autre chose. Toutes ces paroles se résument en ce seul mot ; l'énergie de l'esprit vital. Attachez-vous, avec une attention soutenue, à la conservation du trésor (de la vie), et ne le laissez pas échapper au dehors. — Si vous ne laissez pas échapper au dehors le trésor qui est dans votre corps, vous recevrez l'enseignement de la grande intelligence que je vous transmets. Elle se présente sous une forme voilée; il y a des formules mystérieuses. Rappelez-vous qu'il y a bien des secrets cachés pour chasser les désirs déshonnêtes et obtenir la parfaite indifférence des sens. Obtenir la parfaite indifférence des sens, c'est être tout resplendissant et briller d'un éclat sans tache, en face de la *Tour précieuse* présenter la lune brillante. Le trésor de la lune, c'est le lièvre de *jade;* le trésor du soleil, c'est l'oiseau : de là sortent la tortue et le serpent qui se tiennent enlacés. Cet enlacement est la vie, dont la solidité est telle, que, dans le feu même, elle propage le lotus d'or et rassemble en un tout les cinq éléments. Intervertissant l'ordre (des choses naturelles), les mérites (acquis par ces connaissances) finissent par produire le Boddisattva, qui est en union avec l'Immortel[1]. »

[1] Ce passage peut être considéré comme une sorte de formule magique (धारणी Dhâraṇi); j'ai essayé de le traduire littéralement, tel que je l'entends. La vie dont il s'agit ici (性命) serait donc la vie qui ne cesse pas, qui échappe aux transmigrations, et aussi l'énergie des sens vitaux (精炁神), la vitalité qui peut triompher de la mort et des existences futures, quand l'intelligence vient y ajouter la science, selon le système des Sâṅkhistes. Ce rapprochement entre la Sâṅkhya et le bouddhisme a été signalé par

Le disciple se retira après avoir entendu ces paroles, et, trois ans plus tard, le Maître lui fit connaître ce qui se rapporte aux trois Douleurs :

« Quand ils ont obtenu la pierre philosophale, les esprits et les génies sont difficiles à contenir. Bien qu'ils aspirent encore davantage à une longue vie, cependant, au bout de cinq cents ans, le ciel fait tomber la calamité du tonnerre

M. E. Burnouf, et développé par lui, avec autant de finesse que de clarté, dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme* (p. 520 et suiv.). Les formules magiques dont il est question dans ce passage seraient de deux sortes : les unes comprenant les notions de la Sâṅkhya sur la pérennité des âmes, ou plutôt de la vie; les autres se rapportant aux secrets des *Dhâranîs* du Bouddhisme. La Tour précieuse (丹臺) signifie, sans doute, l'esprit dans lequel se manifeste d'une façon éclatante, et comme une lune brillante sur un ciel pur, l'intelligence dégagée de toute obscurité. Je suis conduit à adopter ce sens par la note que M. St. Julien a insérée à la suite de la préface du *Si-yu-ki* (page LVII), qui précède la traduction des *Mémoires de Hiouen-thsang*. On sait que les Chinois croient voir un lièvre dans la lune; les Hindous appellent aussi cet astre शशी et शशाङ्कः, *qui a le lièvre pour marque*. Quant à l'oiseau que recèle le soleil, j'en trouve la trace dans l'un des noms de cet astre en sanskrit, à savoir : पतङ्गः, qui signifie aussi *oiseau* ; mais c'est une croyance chinoise fort ancienne. Le mot que je traduis par tortue (龜) est plutôt une sorte de *Nâga* ou de dragon à écailles; les Chinois prétendent qu'il a été créé seulement femelle, et qu'il s'accouple avec le serpent. Dans l'expression *lotus d'or* (金蓮), on peut voir une allusion à la personnification du trésor de Kouvêra, dieu des richesses, lequel est en grand honneur parmi les *Tantrikas*, ou bien aux métaux, à l'or, pareil au lotus flottant au-dessus des eaux, considérés comme le noyau de la terre, autour duquel se rassemblent les cinq éléments. Peut-être s'agit-il de la vie, considérée comme le *Pradhâna*, ou la nature première qui contient en germe les cinq éléments subtils (पञ्चतन्मात्राणि).

pour te frapper. Il est donc nécessaire de connaître ce qu'est la vie; de prévoir, avec un cœur intelligent, les choses à venir, afin d'échapper au désastre. En échappant ainsi, on obtient de vivre longtemps d'accord avec les lois du ciel. Échapper, ce n'est pas autre chose que tenir cette existence merveilleuse. De nouveau, après cinq cents ans, le ciel envoie, pour te consumer, la calamité du feu. Ce feu n'est pas celui du ciel, ni non plus le feu ordinaire; on le nomme le feu du principe inférieur (de la terre). Le corps, de lui-même, se plonge alors au bas de neuf fontaines [1], où il se met à brûler. Le feu pénètre le palais au murs de boue [2]; et quand les cinq intestins [3] sont entièrement consumés, quand les quatre membres sont détruits, pendant mille ans on marche dans une voie difficile, qui est celle de l'illusion ou du vide. De nouveau, après cinq cents ans, le ciel fait tomber la calamité du vent, qui te balaye. Ce vent n'est ni le vent de l'est, ni celui de l'ouest, ni celui du midi, ni celui du nord; ce n'est point non plus le vent du premier jour de la lune, qui se mêle et s'unit aux métaux, on le nomme le *vent fort*. Entré par le crâne, il pénètre dans les six régions intérieures [4], jusqu'aux basses parties de l'abdomen, traverse les neuf ouvertures; la chair et les os entrent en dissolution, le corps se détruit de lui-même. C'est là ce qu'il s'agit pour toi d'éviter. »

Or le moyen de se soustraire à la triple calamité du tonnerre, du feu et du vent, c'est d'acquérir la connaissance des soixante et douze transformations : trente-six appartiennent à la grande Ourse [5], trente-

[1] Le lieu où vont les âmes après la mort, selon l'idée des Chinois.

[2] C'est-à-dire, le corps.

[3] Le cœur, le foie, les poumons et la rate.

[4] Les organes de la vie, de la digestion et des sécrétions.

[5] C'est-à-dire, appartiennent au ciel, aux génies qui habitent les cieux.

six à la magie de la terre. Ces dernières furent enseignées au singe, qui ne demandait point à connaître les transformations célestes; le Bodhisattva lui en apprit les formules. Le voilà qui sait voler sur les nuages et changer de forme à volonté. Mais sa turbulence a jeté le désordre parmi les autres disciples du Maître. Obligé de quitter la demeure de celui-ci, il s'élance dans l'espace, à cheval sur une nuée, et retourne vers son peuple de singes. A son arrivée au mont Hoa-ko-chan, ses sujets l'accueillent par des cris de joie. Il était bien temps qu'il reparût pour les siens, car un esprit des ténèbres avait tenté, en son absence, de s'emparer de la caverne habitée par la nation des singes : cet esprit est le roi des ténèbres du nord [1]. Sans plus tarder, le grand singe s'élance à sa poursuite. Du haut des nuées, il aperçoit les cimes de la montagne et entend des voix. Au fond d'une caverne cachée sous les eaux [2], les pe-

[1] Littéralement : du nord droit, sincère, 直北. Une note de l'édition in-8° explique ainsi ce passage : « Le nord exact, c'est l'eau; le midi précis, c'est le feu. L'eau et le feu qui se pénètrent mutuellement produisent les démons; l'eau et le feu, en se combinant avec harmonie, produisent la pierre philosophale. Les démons ne peuvent vivre en paix; ne doivent-ils pas être chassés? »

[2] Littéralement : la caverne de l'intestin qui contient l'eau. Une note du texte dit sans plus de façon : « Cette eau ainsi appelée est l'eau de la vessie (de la terre), qui n'est pas l'eau pure du principe *Yang*. Le réceptacle de cette eau (derrière lequel se cachent les esprits-fées) ne doit pas être confondu avec la limite des régions supérieures. » Il est dit aussi, dans une glose qui précède ce même chapitre : « Le treillis (*lien*) des eaux n'est pas la même chose que le réceptacle (*thsang*) des eaux. Dans le premier cas, il s'agit de la

tits esprits-fées dansaient gaiement. Le singe ayant décliné ses noms et ses titres, les petites fées l'annoncent à leur souverain. « Ah ! répond en souriant le roi des esprits, j'ai entendu parler de cette race singulière de singes. On dit que celui qui s'appelle leur souverain s'est fait bonze pour arriver à la perfection : je pense que c'est lui. Et que vient-il chercher ici? Voyez un peu; est-il armé? — Il est sans armes, répliquent les esprits-fées; par son costume, il ne ressemble à rien. Ce n'est ni un bonze, ni un homme vulgaire, ni un Tao-ssé..... » Le roi des esprits prend son glaive, et sort pour voir le singe, qui l'attendait à la porte. Celui-ci regarde et voit[1] :

Sur sa tête est attaché un casque de métal noir; autour de son corps, il a serré une tunique en filet de couleur brune; il a revêtu une cuirasse de fer noir; à ses pieds, il a chaussé des sandales noires; son corps a une épaisseur de dix palmes; sa hauteur est de trente pieds; à la main, il porte un glaive qui lance une multitude d'éclairs.

« Quel est donc ce vaurien, s'écrie le singe avec colère, qui ose me toiser ainsi du regard, moi, respectable roi des singes? — Ah! réplique en souriant le roi des esprits, tu n'es pas plus gros qu'un enfant, tu n'as pas atteint l'âge mûr, et tu ne portes à ta main aucune arme! D'où te vient

Bodhi (qu'il faut traverser pour arriver au ciel); dans le second, il s'agit du viscère intérieur de la terre qui contient les démons (Nâgas, dragons, etc.).

[1] Ces esprits sont de l'espèce des Nâgas; ceux-ci habitent l'intérieur de la terre, le *Pâtâla*. Mais les petits monstres créés par la fantaisie des Chinois n'ont ni la grandeur, ni l'aspect surhumain que les Hindous ont donnés à ces êtres contemporains des époques antédiluviennes.

tant d'audace? Pauvre bête craintive, c'est toi qui te permets d'arriver ici pour me demander des explications! — Méchant génie, répond le singe avec menaces, respecte un personnage de mon importance. Les petits valent plus que les grands!..... Si je n'ai pas d'armes, j'ai mes deux mains, et, par la magie, je puis atteindre jusqu'à la lune, aux confins du ciel. Ah! tu n'as pas peur, et tu te ris du respectable roi des singes! » — Là-dessus, faisant une gambade, il se mit à souffleter le roi des esprits. Celui-ci allongea la main pour fermer l'entrée de la grotte. — « Tu n'es qu'un avorton, s'écrie-t-il, et je suis un géant. Tu frappes avec le poing; je frapperai avec le glaive, je te tuerai. Ah! tu te moques! Attends que j'atteigne mon glaive, et nous lutterons ensemble. » — Aussitôt le roi des esprits, ouvrant le treillage (qui sert de porte à la caverne), se met en devoir de percer le singe. Les voilà qui luttent et s'atteignent, se portant mutuellement des coups. Mais il arrivait que les efforts du plus grand restaient sans effet; car le plus petit résistait vaillamment. Enfin, voyant que le singe, par son adresse et l'agilité de ses muscles, échappait aux coups qu'il cherchait à frapper sur lui avec plus de force encore, il fit un effort désespéré. C'est droit au visage du singe qu'il dirige la pointe de cuivre de son glaive. A peine a-t-il frappé, que le singe se met à multiplier son propre corps. Le roi des esprits a donc frappé le singe; mais l'animal a eu recours à un secret magique pour faire sortir d'autres corps du sien propre. Prenant dans sa bouche une touffe de poils, il les mâche, les souffle dans l'espace, et prononce la formule d'incantation. Tout aussitôt, deux à trois cents petits singes arrivent à son secours et l'environnent en troupe serrée. Or le roi des singes continua d'employer la magie; les quatre-vingt-quatre mille poils de son corps subirent la même métamorphose.....

Assailli de tous les côtés à la fois, le roi des génies eut beau appeler à son secours les esprits-fées, il fut

fait prisonnier et emmené par le roi des singes. Celui-ci dissipa dans l'espace et fit disparaître d'un mot les auxiliaires qu'il avait tirés des poils de son corps; puis il ordonna à un nuage de s'abaisser, monta dessus et retourna dans ses États. Ce premier exploit éveilla dans l'esprit du singe les instincts guerriers. Maître du glaive enlevé au roi des génies, il s'exerça au maniement de cette longue lame. Cependant il comprit qu'il lui fallait des armes pour lui et pour ses sujets. Où en trouver, comment s'en procurer?

Ses conseillers, au nombre de quatre, lui firent connaître qu'il existait, aux confins du pays de *Ngao-lan*, un roi, maître de plusieurs villes gardées par des soldats, et qui pourrait vendre les armes dont le besoin se faisait sentir parmi les singes. Le roi de ces derniers a bientôt franchi, à l'aide d'un nuage sur lequel il vole, la distance qui le sépare de la ville étrangère; mais cette ville est entourée de fossés; elle a six portes, trois marchés, une foule de maisons grandes et petites. Pour y pénétrer sans obstacle, il déchaîne sur la cité un tourbillon de vent. Le sable vole, les pierres sautent, partout règnent la crainte et la confusion. Les soldats du pays, ainsi que les habitants des rues et des marchés, se barricadent en dedans de leurs portes; personne n'ose sortir. C'est alors que le roi des singes descend du haut de son nuage. Il va ouvrir les portes de l'arsenal, et n'a plus que l'embarras du choix; dix-huit espèces d'armes s'offrent à sa vue. La difficulté, c'était de les emporter toutes; il a recours au moyen magique

employé déjà dans sa querelle avec le roi des esprits. Tirant un de ses poils, il le mâche, et des milliers de petits singes se pressent tumultueusement autour de leur souverain. Les voilà tous qui s'élancent de nouveau sur une nuée pour retourner dans leur pays. Ils apportaient des épées, des épieux, des lances, des arcs, des arbalètes, des masses d'armes, etc.[1]

Dès le lendemain, le roi des singes ne compta pas moins de quarante-sept mille soldats bien armés. La terreur se répandit bientôt parmi les habitants des montagnes voisines; les génies des soixante et douze cavernes, les animaux de toutes sortes s'empressèrent de se soumettre; chaque année, ils apportaient

[1] Revenant, un peu plus loin, sur cette science de la magie et des transformations, la glose dit : « Mettre en lumière et manifester la grande intelligence de la pierre philosophale, c'est la même chose que posséder le métal caché au milieu des eaux, par lequel on obtient la véritable doctrine. En général, il est sous la terre, tantôt près, tantôt éloigné, tantôt brillant, tantôt obscur; mais il n'y a rien qui puisse l'arrêter, ni lui faire obstacle; il en est de même de l'expansion de notre volonté. Une fois que le roi des singes posséda le métal du glaive enlevé au roi des génies impurs, il acquit encore le métal des arsenaux du royaume de *Ngao-lan*, il amassa les métaux du tribut apporté par les animaux des soixante et douze cavernes; le mont Hao-ko (habité par les singes) fut comme un vase de fer. La base de cette ville, toute de métal, étant solidement établie, s'étendit au loin sans s'arrêter. » Et ailleurs : « Ce que l'on nomme, dans le langage des immortels, le *métal dans l'eau*, c'est la grande Intelligence, au fond très-pure et très-mystérieuse, que les paroles ne peuvent transmettre. » N'y a-t-il point dans tout ceci une allusion aux conquêtes de l'homme sur les secrets de la nature, et à la puissance acquise par l'espèce humaine, lorsqu'elle sut se servir des métaux cachés dans la terre? On verra plus loin que ce singe, comme un autre Prométhée, expiera sous une montagne la puissance surhumaine qui le conduit peu à peu à la révolte.

le tribut. Le cœur du roi des singes était rempli d'une grande joie. Cependant ses conseillers lui demandèrent s'il avait la puissance de pénétrer au sein des eaux; il leur répondit :

« Depuis que j'ai été initié à la grande Intelligence, je connais les soixante et douze transformations qui dépendent de la terre. Je commande aux nuées du ciel, mon esprit pénétrant ne connaît rien qui le surpasse; c'est un jeu pour moi de cacher mon corps, de me rendre invisible, de monter où je veux, d'atteindre ce que je veux. Pour s'élever au ciel, il y a des chemins; pour rentrer dans la terre, il y a des portes. Je puis marcher devant la lune et le soleil sans projeter d'ombre, entrer dans le métal et dans la pierre sans les briser[1]; mais pour s'enfermer au sein des eaux, cela est impossible; le feu ne peut pas non plus être détruit par le feu. »

Or il s'agissait d'aller demander d'autres armes encore au roi des Dragons, qui vit sous les eaux. Pour pénétrer dans la demeure de celui-ci, il y avait un moyen, c'était de passer sous le pont de fer joignant les deux rives du torrent voisin de la caverne qu'habitaient les singes. Le singe prit cette route; en un instant, il arrive devant le palais du roi des

[1] Cette puissance surnaturelle est celle que la *Sâñkhya* nomme ऐश्वर्य्य, la domination sur tout ce qui existe. Cette domination est dite de huit espèces : 1° sous la forme atomique, traverser le monde; 2° sous une forme gigantesque, aller où l'on veut; 3° avec un corps aussi ténu que les fibres du lotus, se poser sur les étamines d'une fleur; 4° en quelque lieu que l'on désire un objet, s'y transporter et l'obtenir; 5° obtenir tout ce que l'on souhaite; 6° exercer son autorité sur les trois mondes; 7° dominer tout ce qui existe; 8° faire se tenir, s'arrêter ou se mouvoir tout ce qui est, depuis Brahma jusqu'à une pierre. (Voir le commentaire du soûtra XXIIIe.)

Dragons, et se fait annoncer comme un *saint homme né du ciel*[1]. Le roi des Dragons de la mer orientale s'empresse d'aller recevoir cet hôte illustre. Il lui offre un siége; on prend le thé (les Chinois veulent que l'on observe leur cérémonial jusque chez les Dragons!), et la conversation s'engage sur le ton de la politesse. Le singe dit :

« Depuis ma naissance, j'ai quitté le monde pour me perfectionner dans la vertu; j'ai obtenu un corps qui ne doit plus revivre ni mourir. Récemment je me suis mis à exercer, dans l'art de la guerre, mes jeunes gens, pour qu'ils soient en état de garder les cavernes de notre montagne. Pourrais-je y parvenir, si je n'avais des armes? Depuis longtemps j'ai entendu dire que, dans le palais de mon sage voisin, il y a très-certainement beaucoup d'armes divines, et je suis venu tout exprès pour les lui demander. »

Le roi des Dragons ne jugea pas à propos de le refuser; il fit apporter plusieurs glaives, de formes diverses. Mais le singe, capricieux de sa nature, trouvait l'un trop léger, l'autre peu commode à manier; si bien que le grand Dragon lui fit présenter, — toujours par quelque chef de la famille des poissons qui occupaient les premiers emplois dans son empire, — une lance carrée et de nature divine, du poids de soixante et douze mille *kin*. « Trop léger, trop léger, trop léger, » répondit encore le singe; et comme le roi des Dragons perdait patience, le singe ajouta en souriant :

[1] La glose prétend que ce mot veut dire : « qui ne doit plus ni renaître, ni mourir. »

« Il y a un ancien proverbe qui dit : Si le roi des Dragons des mers se met de mauvaise humeur, adieu les choses précieuses [1]. Cherchez, cherchez encore, et voyez si vous n'avez rien à ma convenance. »

Le roi des Dragons se retirait sans répondre aux demandes réitérées du singe, lorsque ses femmes et ses filles vinrent lui dire :

« Ce saint personnage est très-puissant, n'en doutez pas. Dans notre trésor des mers, nous avons un morceau de fer divin qui sert à boucher la caverne du ciel. Depuis quelques jours, il brille d'un éclat étincelant comme celui de la nuée à l'aurore; il en émane une vapeur extraordinaire. Oserions-nous manquer à notre devoir, et ne pas nous porter à la rencontre du saint personnage (dont ces présages annoncent la venue)? » Le roi des Dragons répliqua : « Au temps où le grand empereur Yu rectifia le cours des eaux et établit le niveau [2] du fleuve Kiang et de la mer, il plaça ce morceau de fer enchanté. Quel parti peut-on en tirer? »

[1] Ce proverbe, sans doute fort ancien, prouverait que la croyance populaire admet l'existence d'un dieu des richesses caché sous la terre, au fond des eaux. Le *Kouvêra* des Hindous habite au nord, celui des Chinois est roi de la mer orientale; c'est toute la différence qui les distingue l'un de l'autre. Quant aux armes surnaturelles, la poésie indienne les célèbre en maint endroit du Mahâbhârata et du Râmâyana. Il y a l'arme d'Agni, l'arme d'Indra, et surtout les armes terribles que Civa met entre les mains de ceux qui se vouent à lui. Dans tout ceci, la fantaisie chinoise a fait des emprunts à la rêverie indienne.

[2] Ta-yu fut, en effet, chargé de réparer les dommages causés par les débordements des eaux avant la mort de Yao, et employa treize ans à ce grand travail. Il n'en est pas moins curieux de le voir mentionné ici; mais les Chinois aiment tant l'histoire, ils attachent tant de prix à tout ce qui se rapporte aux premiers empereurs de leur nation, qu'ils ne permettraient pas aux Dragons d'ignorer ces détails.

« Qu'il en fasse ou non son profit, répondirent les femmes du roi des Dragons, présentez-le lui. » Le souverain des mers suivit leur conseil; il emmena dans le lieu désigné (dans le trésor de l'Océan) le roi des singes, qui se fâchait déjà, croyant qu'on le mettait à la porte, et lui montra une immense barre de fer. Le singe, l'ayant jugée trop longue, la raccourcit, y adapta une poignée et lui donna le nom de *la masse de fer qui obéit à la pensée;* elle pesait treize mille cinq cents *kin*. Enchanté de posséder une arme aussi précieuse, il fait un pas, médite, puis marmotte quelques mots, porte la main à son front[1], et entre brusquement au milieu du palais de cristal, où trônait le vieux roi des Dragons. Toute la cour du souverain des poissons, des crustacés et des cétacés est en rumeur. Mais, sans prendre garde à l'effroi qu'il cause en ces lieux, le singe s'assied pour faire encore une nouvelle demande. Il a des armes, c'est très-bien; cependant il lui manque un vêtement, ou plutôt une armure. « Je n'en ai point, répond le roi des Dragons. — Un hôte ne se donne pas la peine de chercher deux logements[2], répond le singe; tant que

[1] Les gravures sur bois qui sont placées en tête de l'ouvrage représentent le roi des singes tenant sous le bras sa masse de fer, et portant sa main à son front, comme pour en faire jaillir une pensée.

[2] Littéralement : « Un étranger (ou un convive) ne se met pas en peine pour deux hôtes: — 客不犯二主. » Le même proverbe se trouve dans la Grammaire du P. Prémare, qui le traduit ainsi, « *Hospes hospitium non mutat,* » et remplace le caractère 犯

je n'ai pas ce que je demande, je ne sors pas d'ici. —Peut-être y a-t-il hors de ce palais, dans la mer, ce que vous cherchez..... — Courir trois maisons ne vaut pas rester tranquille dans une; je vous en prie dix mille fois, donnez-moi un vêtement[1]. »

Menacé par le singe, qui lui propose un duel, le roi des Dragons parle d'appeler à son secours ses jeunes frères, les Dragons du sud, du nord et de l'ouest, *Ngao-kin*, *Ngao-chun* et *Ngao-joun*.

« Je ne m'en irai pas, je ne m'en irai pas, répliqua le singe; il y a un proverbe qui dit : Si par trois fois on a accueilli votre demande, ne perdez pas courage; si l'on vous a reçu deux fois, alors espérez. Et cet autre encore : Si l'objet de vos poursuites s'élève tout à coup, dès qu'il s'abaissera, aidez-vous un peu, et tout ira bien[2]. —Le grand Immortel ne veut pas se retirer, dit alors le roi des Dragons; j'ai ici un tambour de fer et une cloche d'or; dans les cas pressants, je frappe un coup sur le tambour et sur la cloche, et aussitôt mes jeunes frères se rassemblent. »

Au premier coup de tambour et de cloche, les rois des Dragons des trois autres mers arrivent en hâte. Le vieux souverain de la mer orientale leur

fân, de notre texte, par 煩 *fân*, qui a le même son et à peu près le même sens.

[1] Dans ce proverbe, très-simple, le commentateur voit une idée profonde, et l'interprète ainsi : « Mieux vaut s'en tenir à une école (*kia* « maison », et, par suite « secte »), que d'en rechercher plusieurs..... »

[2] La glose dit que le sens de la phrase est celui-ci : « Ne pas s'acharner à la poursuite des choses; attendre qu'elles arrivent, et alors profiter des circonstances, s'y accommoder. »

explique ce qui se passe, l'arrivée du singe, la puissance de celui-ci et son obstination à réclamer des vêtements, après avoir reçu déjà des armes et de précieux métaux. Le roi des Dragons du nord (Ngao-chun) se dessaisit, en faveur du singe, de ses sandales en racines de nénufar, propres à marcher sur les nuées; le roi des Dragons de l'ouest (Ngao-joun) donne une cuirasse d'or; le roi des Dragons du sud (Ngao-kin) abandonne son casque d'or bruni. Leur aîné, le roi des Dragons de l'est, va porter ces divers objets d'équipement au singe, qui s'en revêt tout joyeux et sort avec une gambade. Grâce au métal qui l'enveloppe, il a pu traverser les eaux sans se mouiller, et reparaître au milieu des siens tout brillant de l'éclat de son armure. Aux singes, ses sujets, étonnés de lui voir à la main l'arme précieuse donnée par le roi des Dragons, il raconte ses aventures et ses voyages. Il explique comment il peut, par l'effet de la magie, commander à cette arme si longue et si pesante. Quand il lui dit par trois fois : Rapetisse-toi ! elle se réduit à un si petit volume, qu'il la cache dans le pavillon de son oreille. S'il répète trois fois le mot : Allonge-toi ! elle prend des proportions colossales [1]. Le premier usage qu'il fit de cette arme

[1] Voici ce que dit l'une des gloses de l'édition in-8°, à propos de cette arme magique : « Le cœur de l'homme est naturellement lourd (et porté vers la terre); quand il s'élève et se calme, il acquiert la pénétration des génies et la puissance des transformations..... Ce livre nous en offre un exemple, dans ce singe (devenu un) cœur (une pensée). Cette arme, nommée *comme la pensée*, c'est la puissance du cœur. Sans habileté, le cœur ne pourrait communiquer la vie au-

prodigieuse et des secrets magiques pénétrés par lui, ce fut de soumettre les rois des génies des soixante et douze cavernes.

« Plein de joie, il sort de sa caverne, tenant entre les mains l'arme précieuse. Grâce à son esprit doué d'une pénétration qui le rend capable de régir le ciel et de gouverner la terre [1], il dit à son corps : Grandis-toi! Aussitôt il atteint une hauteur de mille coudées. Sa tête s'élève comme une haute montagne; le milieu de son corps a la grosseur d'un mont escarpé, ses yeux lancent des éclairs, sa bouche est

tour de lui; sans son arme, le singe, qui agit par le cœur, ne pourrait accroître le domaine de sa puissance intellectuelle. Voilà pourquoi, au commencement de ce chapitre, l'auteur introduit la mention de cette arme, qui se nomme *comme la pensée.* La pensée et le cœur sont une seule et même chose. Quand le singe lui commande de se faire grande ou petite, longue ou courte, etc. dans toutes ces circonstances, elle obéit à son cœur..... C'est ainsi qu'il arrive à connaître ce qu'il y a entre le ciel et la terre. Sans cette arme, il ne deviendrait pas ce qu'il est devenu, un *être* saint, né du ciel; il ne serait qu'un *homme* saint, né du ciel..... » Cette arme est donc, sous une forme sensible, l'image de la domination, ou *aiçvaryam̃,* dont j'ai parlé plus haut dans une note.

[1] Tel est le sens des mots : 法天像地的神通. « *Regere-cœlum-gubernare-terram* (signe du participe) *spiritus-sagacitate-præditus.* » Le signe du participe est rejeté ici après les deux régimes. (Voir Prémare, p. 128.) Le caractère *siang* devrait être sans la clef de l'homme 象. Sous cette forme, il est synonyme de *fa* 法, et peut avoir une acception verbale. (Voir dans les *Mémoires de Hiouen-thsang,* traduction de M. Stan. Julien, p. XLVI de la préface du *Si-yu-ki,* les remarques du savant professeur sur le caractère *siang.*) Le signe du participe d'un verbe actif peut se placer après le régime, comme dans cette phrase : 打鼓的, *tympanum pulsans.*

rouge comme le sang, ses dents ressemblent à des tranchants de glaive. La lance qu'il porte à la main touche jusqu'au trente-troisième ciel et pénètre jusqu'au fond des dix-huit enfers. A sa vue, les rois des génies des soixante et douze cavernes sont glacés d'épouvante; ils frappent la terre de leurs fronts, s'inclinent respectueusement à ses pieds..... Tout à coup, le singe contracte cette forme qu'il avait revêtue, prend son arme, et, par une métamorphose, la réduit à n'être plus qu'une fine aiguille à coudre; il la cache dans son oreille, et retourne à la caverne qu'il habite. »

Après cet exploit, il se forme une cour, en distribuant des grades et des emplois aux singes de diverses espèces. Le temps du repos était venu; un jour, à la suite d'un grand conseil, dans lequel il a été discuté sur la littérature et sur l'art militaire avec les dix rois des animaux[1], il donne à ceux-ci un grand banquet. On mange bien, on boit mieux encore, et voilà les sept rois des bêtes qui vont dormir près du pont de fer, à l'ombre d'un pin. Pendant que le roi des singes sommeille tranquillement, sous la garde de ses quatre grands officiers, deux personnages étrangers, qui tiennent à la main une pancarte sur

[1] Ou plutôt les rois des animaux fabuleux, à savoir : le roi des démons-bœufs, le roi des démons-crocodiles, le roi des démons-pong (espèce de poisson qui se change en oiseau, selon les Chinois), le roi des serpents, le roi des renards, le roi des..... (les deux caractères manquent dans les dictionnaires; ils sont sans doute mal écrits). Tels sont les personnages avec lesquels le beau roi des singes discute *sur les lettres et sur la guerre*! Quelles que soient la forme et la nature des êtres que les Chinois mettent en scène, ils leur donnent immédiatement leurs goûts, leurs habitudes, et tous leurs instincts particuliers.

laquelle est écrit son propre nom, s'avancent en silence. A l'aide d'une corde, ils saisissent l'*âme*[1] du roi et l'emportent. Celui-ci s'éveille dans sa nouvelle demeure; sur les murs de la ville où on l'a conduit, il lit ces mots : *Frontières de l'empire des ténèbres*. C'est là que règne le juge des enfers, le roi de l'empire des morts, *Yên-wang*. Surpris de se réveiller en pareil lieu, le singe répond à ceux qui l'ont amené :

« Je sais bien que je suis sorti des trois mondes, mais je ne suis pas rentré dans les cinq éléments; je ne leur suis plus soumis. Pourquoi ces gros gaillards ont-ils osé m'effacer du milieu des vivants ? » — Et voilà que les deux mandarins du sombre empire, dont l'emploi était d'effacer le nom des morts, se mettent à le tirer de force pour l'entraîner ; ils voulaient

[1] 魂 靈 *Kouan-ling*, a ordinairement le sens d'âme humaine. Ici, cette âme est le पुरुषः des philosophes indiens, l'homme en petit, l'homme en raccourci, *pas plus long que le pouce*, अङ्गुष्ठमात्रः, tel que le reconnaissent les védantistes et aussi les sânkhistes; à ces derniers, comme nous l'avons déjà remarqué, le bouddhisme a fait plus d'un emprunt. Ces deux personnages qui enlèvent l'âme du singe rappellent trait pour trait le dieu Yama lui-même, lorsqu'il vint enlever l'*âme* de Satyavân (l'époux de Sâvitrî) durant son sommeil. Les Tao-ssé admettent aussi que l'on peut, en dormant, faire un voyage dans l'autre monde. (Voir le livre des *Récompenses et des peines*, traduction de M. Stanislas Julien, p. 40.) A propos des métamorphoses du singe, et de la facilité avec laquelle il contracte son arme et fait rentrer en lui les petits êtres sortis de son corps, on reconnaît qu'il possède, avec les armes divines, la connaissance des formules magiques, des secrets au moyen desquels on les retient et on les rappelle à soi après s'en être servi.

अस्त्राणि समग्राणि..... ससंहाराणि.....

(*Mahâbhâratam*, *Âdiparva*, lect. 130, vers 5131.)

le faire entrer; mais le caractère impatient du roi des singes s'éveille tout à coup. Tirant de son oreille l'arme enchantée, tout en colère, il se courbe, saisit l'occasion, prend en main la masse de fer, et se met à frapper sur les deux sbires chargés d'entraîner les morts; il en a fait de la viande morte[1], et s'échappe du nœud coulant jeté autour de son cou. Alors, s'ouvrant un passage, il pénètre dans la ville des morts. La terreur s'y répand; les démons à tête de bœuf se sauvent à l'est et se cachent à l'ouest; les démons à face de cheval s'enfuient au sud et se dispersent au nord, puis, montant au palais de *Sén-lô*[2], ils avertissent les rois de ce qui se passe, en criant : « Malheur! malheur[3]! »

[1] 打爲肉醬. « Il en fit de la chair préparée pour être conservée, de la viande séchée ou salée. »

[2] 森羅. C'est le nom du palais habité par Yama. Les démons à tête de bœuf, en sanscrit, गोमुख:, sont des espèces de yakchas; les démons à tête de cheval, en sanscrit, अश्वमुख:, sont les kinnaras.

[3] Au commencement de cet épisode, il est dit dans le texte que le roi des singes avait 放下心 *Fang-hia-sin*, littéralement : déposé son cœur, c'est-à-dire, abdiqué, mis de côté les sentiments humains, les désirs terrestres. La glose s'étend longuement sur cette expression. Voici quelques-unes des réflexions qu'elle lui suggère : « Le roi des singes possédait en lui-même la vie des hommes et des choses, il l'avait absorbée complétement, il pouvait donc *déposer son cœur*. Le texte ne dit pas : son cœur se relâcha (*sin-fang-hia*), mais bien : il se débarrassa de tout sentiment personnel. Il y a là-dedans une belle pensée, que les hommes du siècle ne comprennent pas, eux qui n'ont pas encore échappé (aux misères du monde), et qui, en secret, se préoccupent du blâme et de la louange..... C'est là ce qu'on nomme la calamité d'un cœur qui se répand au dehors, et c'est l'entrée qui donne accès à la vie et à la mort..... Celui qui a abdiqué les sentiments humains vit dans un état d'abstraction; il ne tient plus à rien, et pourtant il existe..... Il ne tient à rien, et il est le maître d'abandonner ce qu'il veut..... A la différence de

Il y avait dans les régions inférieures dix rois secondaires, nommés les dix rois remplaçants du sombre empire[1]. Ils s'excusent devant le singe, qu'ils traitent de *grand immortel;* si on a osé porter la main sur lui, c'est qu'on s'est trompé de nom : il y a tant de noms qui se ressemblent dans le monde des vivants! « Comment vous appelez-vous? Venez avec nous; montons au palais de Sên-lŏ, et là nous examinerons le cas devant le grand juge qui siége du côté du sud[2]. » D'abord, on feuilleta trois des registres sur

ceux qui n'ont pas renoncé à eux-mêmes, il voit même en dormant. Confucius a dit : « Au matin, j'écoute l'enseignement de la doctrine; « le soir, je puis être mort!... — Mais vivre et être exposé à mourir, ce n'est pas là connaître clairement la vraie doctrine. Celui qui a renoncé à ses sentiments personnels ne peut mourir jamais, mais peut vivre toujours..... Ainsi du singe, qui entre brusquement dans la ville du roi des enfers, après avoir tué ceux qui l'entraînaient. Le mort redevient vivant, et les vivants, à leur tour, deviennent des morts.....»

[1] 十代冥王 *Chy-tay-ming-wang.* Je m'abstiens de citer ici leurs noms chinois, qui ne se prêtent ni à la traduction littérale, ni à l'interprétation des caractères.

[2] Le dieu des morts de la mythologie indienne habite du côté du sud; de là le nom de दक्षिणाशापतिः, *régent de la partie méridionale de l'horizon,* qui est donné à Yama. Il est à remarquer que les adorateurs de Vichṇou se croyaient affranchis, eux aussi, de la dépendance du dieu des morts. (Voir le *Vichṇoupourâṇa,* traduction de M. Wilson, page 287.) C'est par la méditation, par l'absorption en Bhaghavat, par le renoncement, en un mot, qu'ils arrivaient à éviter la mort et la vie des naissances futures. A ce propos, je ferai observer que les Chinois ont encore emprunté aux Indiens l'idée des neuf organes creux, ou neuf portes. Ainsi, dans une glose de l'édition in-8°, on lit ces mots : « Les anciens ont dit : Le cœur du saint homme a sept ouvertures; cela doit s'entendre des sens internes. Dans ce livre, on dit : En général, les neuf ouvertures concourent

lesquels étaient inscrits les noms de toutes les espèces d'animaux. Arrivé à l'article singe, le juge lut ce qui suit :

« Le singe ressemble à l'homme, mais son nom ne se trouve pas parmi ceux de l'espèce humaine. Il ressemble aux quadrupèdes, mais il ne marche point à la suite des animaux merveilleux tels que le *ky-lin*. Il a des rapports avec les volatiles, mais il n'est point soumis aux lois de l'aigle. » Il y avait encore d'autres registres; le roi des singes, les parcourant de l'œil, remonta au delà des noms des treize cents esprits inférieurs, et découvrit ces mots : *Sse-ou-kong*, « singe né d'une pierre céleste, ayant atteint l'âge avancé de trois cent quarante-deux ans, terme de sa vie. » A cette vue, il dit : « J'avais oublié ces circonstances de mon âge, à quoi bon les rappeler, et qu'est-il besoin de ce nom ? » — S'armant d'un pinceau, avec attention et d'une main exercée, il efface tous les noms appartenant à la race des singes. Après avoir effacé tous ces noms, il arracha le registre, en s'écriant : « C'est réglé, c'est réglé ! A partir d'aujourd'hui, je ne suis plus soumis à vos lois. » — Et il se fraya un passage hors des limites du sombre empire. Les dix rois n'osèrent l'approcher ; ils se rendirent au palais de Nuées flottantes pour saluer le Pou-sa (Bodhisattva), roi des trésors de la terre, qui dut présenter, à cette occasion, une requête au ciel supérieur.

toutes à la sanctification du bouddhiste; cela doit s'entendre des organes externes. On peut voir par là que, en ce qui touche au corps humain, si les organes internes servent à former le saint homme (le sage, d'après l'idée de Kong-fou-tseu et des lettrés de son école), les organes externes servent à l'accomplissement de l'état de Bouddha..... » Ce sont là les *neuf portes de la ville* dont il est question dans la *Bhagavadgnîtâ*, et à propos desquelles M. Schlegel a dit en note : *Portæ enumerantur in hunc modum, bini oculi, binæ nares, binæ aures et os; hæ sunt septem in capite constitutæ; infra duæ, anus et membrum genitale.* Les lettrés omettent les deux derniers organes, qui n'ont point un rapport aussi direct avec le cœur, avec la pensée.

Le singe était retourné triomphant au lieu où ses quatre grands mandarins le croyaient encore endormi. Bientôt après, un jour que le souverain Seigneur de Jade[1] trônait dans le palais des nuées aux portes d'or, à l'heure où, tous rassemblés, les immortels, lettrés et guerriers du palais des plus hautes régions élevées faisaient leur cour, un messager céleste[2] vint apporter un placet de la part du roi des Dragons de la mer orientale, qui se plaignait des méfaits du roi des singes, et demandait des troupes pour le combattre. Quelques instants après, arrive un autre placet, présenté par le roi des enfers, et qui contenait ce qui suit :

« Dans le sombre empire habite celui qui régit le principe grossier de la terre. Au ciel, il y a les purs esprits ; sur la terre, il y a les génies d'un ordre inférieur : les deux principes subissent les lois d'une rotation perpétuelle. Les êtres animés ont la vie, les êtres inanimés ont la mort, et ils reviennent sous la forme de créatures : il en est ainsi pour toutes les classes d'êtres. Or voici qu'un certain roi des singes (suivent ses noms et les détails de sa naissance), emporté par

[1] *Yu-ty* « le très-vénérable empereur » ; cette expression appartient à la secte des *Tao-ssé.*

[2] 眞人 *Tchin-jin ;* c'est ainsi que les *Tao-ssé* nomment les êtres qui peuvent laisser de côté leur corps mortel, se rendre invisibles et aller où ils veulent. Ces *Tchin-jin* ressemblent aux *Djoguis* indiens arrivés à la puissance surnaturelle par la méditation, ou à ceux qui, selon le système des sâñkhistes, possèdent au plus haut degré la qualité de la bonté et de la vérité (*sattva*). En tant que génies, il se rapprochent tout à fait des *siddhâs* du panthéon hindou. (Voir la définition qui en est donnée dans le *Vichnoupourâṇa* de M. Wilson, p. 227.)

la colère, par la méchanceté, par l'esprit d'insubordination, et se vantant d'être un esprit qui pénètre tout, a maltraité les démons des neuf cercles de ténèbres. Fier de sa grande force, il a injurié les dix rois secondaires du sombre empire, et pénétré dans le palais de *Sên-lô* pour anéantir son nom ainsi que ceux de toutes les espèces de singes. Il ne veut pas se résoudre à ce que les singes, après avoir vécu longtemps, s'éteignent pour tourner dans la roue, et chacun d'eux n'est plus condamné à vivre ni à mourir. Dans mon indignité, j'adresse mes humbles supplications au Ciel tout-puissant, le priant de daigner envoyer des guerriers célestes pour réduire ce monstre; par là sera rétabli l'ordre en ce qui touche aux deux principes du ciel et de la terre, et une paix éternelle sera rendue au monde. — Requête respectueuse. »

Le Dieu suprême promit de leur venir en aide; mais les saints qui l'entouraient se demandaient quel pouvait être ce singe extraordinaire. Par ordre du souverain des lieux, deux étoiles partirent vers le roi des singes, pour le prier de paraître devant leur maître. Celui-ci s'empressa d'obéir, et, montant sur une nuée, il s'éleva tout joyeux vers les hautes régions de l'empirée. Il allait vite, mais l'étoile de Vénus, chargée de le guider, le laissait loin derrière elle. Arrivé à la porte du ciel, le singe veut entrer, et voilà que des sentinelles, armées de grands glaives, lui ferment le passage. Toujours disposé à se fâcher, le singe cherche querelle à l'étoile, qui l'a trompé, en l'invitant à venir se heurter contre des portes closes; il parle déjà de s'en aller. « C'est ta faute, répond en riant l'étoile de Vénus; tu es resté en arrière, les gardiens, ne te connaissant pas, ont refusé de t'ad-

mettre. » Elle dit un mot aux terribles sentinelles, et le singe voit s'ouvrir devant lui les portes des demeures célestes[1].

A la vue du souverain seigneur, le pauvre singe se trouble, il oublie de saluer ! C'est un grand crime, qu'il cherche à racheter par l'humilité de son attitude et de son langage, et qui excite l'indignation des magistrats du palais céleste. Quoi ! il a un corps d'homme, et il ignore les rites ! Mais, dans toute la cour du divin Maître, il n'y a qu'un emploi qui puisse lui convenir : celui de gardien des chevaux. L'étoile

[1] La glose, continuant de développer la théorie de la transmutation des métaux et de la pierre philosophale, dit à ce propos : « Ceci montre clairement que celui qui possède la connaissance de la transmutation des métaux et de la grande science de la pierre philosophale, 金液還丹大道, jouit d'une longue vie, en harmonie avec les lois célestes, monte jusqu'au neuvième ciel, et entre en relations familières avec le Maître suprême : on ne peut l'empêcher de monter jusque-là. Le Maître suprême est le souverain du ciel et de la terre; par son pouvoir, il récompense et punit les vivants et les morts. (幽明, littéralement : l'obscur et le lumineux, les ténèbres et la lumière. C'est une expression élégante, empruntée à l'historien Ssé-ma-tsien.) Il a le secret du passé et du présent..... » Il y a dans tout ceci un singulier mélange d'alchimie, de matérialisme et de croyance en un dieu *maître du ciel et de la terre*, et qui *récompense et punit les vivants et les morts*. Quel est ce roi du ciel, Brahma, Bouddha ou le Chang-tien des lettrés ? On ne peut le savoir au juste. Il s'agit probablement de l'Adibouddha, ou Bouddha créateur des théistes, qui admettent un dieu doué des attributs que les Indiens accordent à Brahma. Dans ce récit étrange, on voit, réunis aux Bodhisattvas les dieux des Tao-ssé et les divinités brahmaniques; ils agissent de concert et vivent en bonne intelligence, conformément au proverbe chinois : les trois religions n'en font qu'une.

de Vénus l'installe dans ces fonctions, et il a si fort à faire, qu'il passe les jours et les nuits sans dormir. Un pareil emploi ne tarde pas à l'ennuyer, d'autant qu'il entend dire qu'à la cour du roi des cieux il n'y a pas de rangs distincts; il n'est encore lui-même qu'une sorte de surnuméraire[1]. S'il s'acquitte de sa

[1] 未入流, *non encore entré dans les séries, dans les catégories.* (Voir le Dictionnaire de Morrison, au mot *Wei.*) « Il n'y a point de rangs, dit le commentateur; les saints hommes sont devenus capables de connaître et d'acquérir l'intelligence céleste; ils agissent d'après les lois du ciel; ils transforment les deux principes; ce sont des esprits éclairés qui ont le don des mille métamorphoses : ils ont la vie, et ils sont sur le même rang que le ciel. Pourquoi? Par les métaux, les rangs sont fixés durant tout un *kalpa* (劫), sans pouvoir être confondus; par la pierre philosophale, l'essence du soleil et de la lune a donné à l'esprit sa perfection. C'est, dans son ensemble, l'air (le souffle, l'essence) du principe supérieur; car, ce qui enveloppe le ciel et la terre, c'est l'air; ce qui transforme les métaux et produit la pierre philosophale, c'est encore l'air. Il n'y a rien que l'air n'embrasse, il n'y a rien dans quoi ne se trouve l'air, qui sert à la production des métaux et de la pierre philosophale. » Un écrivain a dit : « Contenir les mouvements de la vie, nourrir et fortifier l'esprit, pratiquer à fond la vertu, ce sont là les trois lumières. Tous les vices tendent à chasser violemment cet esprit droit et juste qui demeure toujours vivant. » Il a dit encore : « Les ténèbres qui se répandent (dans l'esprit) mettent obstacle aux tranformations, et, dans le milieu obscur qu'elles produisent, elles enveloppent tous les êtres, et enserrent la vérité comme dans un filet. » Puis, cherchant à mettre sa doctrine d'accord avec celle de Confucius et des anciens sages, le commentateur ajoute : « Quelle différence y a-t-il (entre cette doctrine) et ce que dit le *Y-king*, par ces mots : Au ciel et à la terre correspond la vertu; au soleil et à la lune correspond la clarté (de son intelligence); aux bons et aux mauvais génies correspondent le bonheur et les calamités? — Et dans le *Tchong-yong* : le ciel et la terre coordonnent, les dix mille êtres se

besogne avec diligence, on lui dira : Bien ! S'il se montre négligent, il sera sévèrement châtié. C'en est assez ; le roi des singes prend le parti de retourner à la montagne où il vit en souverain. S'élançant à travers les portes, qui s'ouvrent devant lui, parce que les gardes savent son nom cette fois, il prend son vol sur un nuage et va s'abattre au milieu des siens.

Le retour du roi fut célébré par un banquet, et on annonça l'arrivée du roi des Dragons unicornes, qui fut introduit, et dit en s'inclinant avec respect :

« Depuis longtemps, j'ai entendu dire que Votre Majesté appelle auprès d'elle les sages ; il n'a pas dépendu de moi de venir plus tôt lui présenter mes devoirs. Ayant appris que Votre Majesté, après avoir été enregistrée parmi les employés de la cour céleste, a mis le comble à ses désirs par un retour glorieux, je suis venu tout exprès pour lui offrir cette robe de couleur jaune, en signe de congratulation. Si

développent et grandissent. — Tous commencent par être jeunes et s'habituent aux pratiques de la vie (et de la vertu) ; ceux qui parviennent à la perfection, on a donc le droit de les nommer les saints hommes qui sont en harmonie et en union avec le ciel. » En me reportant au grand commentaire de l'édition impériale du *Tchong-yong* (invariable milieu de Confucius), je trouve l'explication suivante de ce court passage : « Le mot *oey* (位) du texte signifie disposer en ordre, mettre l'ordre et la paix dans les choses. Le mot *yo* (育) signifie gagner sa vie, se développer dans la vie. » Ce qui revient à dire : le ciel et la terre disposent les êtres selon leur rang et leur condition ; ceux-ci se développent d'eux-mêmes, mais sous l'influence du double principe créateur ; leur vocation est donc de se perfectionner pour remonter à leur source.

elle veut bien me retenir à son service, je suis prêt à lui témoigner tout le zèle d'un sujet dévoué. »

Dans sa joie, le roi des singes lui donna le titre de ministre, de vice-roi et de commandant du premier corps d'armée. Ce nouveau venu (qui était un intrigant, dit en note l'éditeur chinois) persuada au singe de faire écrire sur sa bannière les noms et titres de *Tsy-tien-ta-ching* « grand saint ordonnateur du ciel[1]. » Mais la fuite du saint personnage avait été annoncée au Maître souverain, qui se mit en devoir

[1] Le commentateur fait ici cette remarque : « Le roi des singes avait la même origine que le ciel; il n'y avait donc rien en quoi il pût se trouver en opposition avec le ciel; aussi fallut-il qu'un roi des esprits unicornes le poussât à la résistance..... En acceptant la robe jaune et en inscrivant son nouveau titre sur sa bannière, il se déclarait indépendant, maître absolu, et disait : « Je ne relève que de moi, et non du ciel! » Une glose de l'édition in-8° dit encore : « Dans l'homme, il n'y a que le cœur, et le cœur est ce qu'il y a de principal... Quand ce singe obéit à son cœur, il est singe, et cela lui suffit. Quand il est singe de pierre, il se nomme le Beau roi des singes; il ne se sépare pas encore de ceux de son espèce. Il va plus loin dans ses prétentions, et devient *Sun-ou-kong*, le petit-fils que le détachement éclaire. Peu s'en faut qu'il n'atteigne à ce détachement des choses terrestres. Pourquoi paraît-il devant le palais des Dragons? Tout à coup, il prend le nom de Grand Saint du ciel, et, une fois ce nom prononcé, non-seulement le détachement disparaît, mais encore le singe a changé de nature. Bientôt il se répand au dehors, il perd la tranquillité et s'attire beaucoup d'affaires. Puis il a une sinécure dans le ciel, puis il devient le Grand Saint d'en haut, puis il se révolte, et, au milieu de tous les démons, il ne peut plus se recueillir. Il faut qu'il soit enfermé sous la montagne des Cinq-Éléments (après sa chute) pour que le singe intelligent revienne à son premier état.... Ce qui fait que le cœur du sage est brillant comme un miroir, c'est qu'il est en un repos absolu; être en un repos absolu, c'est ne pas même connaître que le cœur est le cœur..... »

d'envoyer des troupes pour le châtier. Il nomma général en chef, chargé de soumettre les esprits rebelles, Tao-ta-tien-wang-ly-tsing; les trois grands No-tcha-tay-tseu reçurent le titre de régents des trois océans[1]. Voilà donc les armées célestes qui s'ébranlent pour aller punir le singe de sa fuite précipitée. Après les défis et les provocations d'usage, de grands combats sont livrés, dans lesquels l'avantage reste au roi des singes. Il y a là des détails charmants, un peu puérils, et des descriptions d'armes fort agréables à lire en chinois, mais qu'il serait inutile de traduire

[1] Il y a, dans le texte, 托塔天王李精 *To-ta-tien-wang-ly-thsing*. Ce nom est écrit aussi, et plus souvent, *To-ta-ly-tien-wang*, ou simplement *Ly-tien-wang*. De *Ta-to-ly-tien-wang* (en admettant que les trois premiers caractères soient purement phonétiques, quant aux deux derniers, ils représentent le mot sanskrit *Dêva*), on pourrait tirer *Dattali* (*Dêva*), nommé aussi *Dattâtri* (*Dêva*), l'un des richis des anciens âges, fils de Poulastya, et considéré aussi comme Agastya lui-même, devenu le régent de l'étoile Canopus. Mais je ne vois pas ce que viendrait faire ici ce personnage, qui n'appartient point à la tradition bouddhique. Le mot chinois *ly* (littéralement *prune*) est aussi le nom d'une étoile qui, dans les magistratures du ciel, « a pour emploi de gouverner les choses militaires. » Voir le Dictionnaire de *Khang-hy*. Quant à 那吒 *No-tcha*, je serais tenté de le rectifier ainsi : 邪 *yê*, ce qui donnerait *Yê-tcha*, *Yakcha*, d'autant plus que ces personnages sont nommés plus loin 亚叉 *Ya-tchay*, qui est la véritable transcription du sanskrit *Yakcha*. Cependant, de *No-tcha* on peut tirer *Nadya*, les rivières personnifiées, que l'on trouve invoquées quelquefois, au commencement du *Pantchatantramã*, par exemple, immédiatement après les *Siddhâs*. Il ne faut pas oublier que le singe est ici la personnification du feu, *qui ne pouvait pénétrer au fond des eaux*; des rivières ne seraient-elles pas bien venues à l'attaquer?

ici. Les personnages mis en scène s'injurient, se menacent et s'attaquent vivement avec des armes surnaturelles; tour à tour bouffons et sérieux, luttant entre ciel et terre, ils s'agitent comme les esprits d'une fantasmagorie.

Vaincu dans une première rencontre, malgré ses efforts trente fois renouvelés, l'un des fils du roi du ciel vient annoncer à son père que le singe est invincible, et qu'il porte une bannière sur laquelle sont écrits les titres usurpés par le rebelle : « Grand saint ordonnateur du ciel. » Pendant ce temps, le singe, félicité par les fées des soixante et douze cavernes, ne songe qu'à mieux établir sa puissance. Il donne donc à ses six frères des titres analogues au sien, s'attribuant ainsi une autorité absolue sur les choses du ciel. D'autre part, le roi du ciel, renonçant à employer la force, consent à laisser à ce grand saint le titre qu'il sait si bien défendre. L'étoile de Vénus est chargée d'aller lui porter cette nouvelle, en l'invitant à monter de nouveau vers les régions célestes, où il se verra confirmé dans ses dignités. Le roi du ciel ordonne à son directeur des travaux de dresser pour le grand saint, à droite du jardin des Pêchers immortels [1], un trône, qui fut placé dans un palais. Dans ce palais, il y eut deux intendants; l'un se nommait la Parfaite quiétude, l'autre l'Esprit paisible. Une foule d'immortels d'un rang secondaire furent,

[1] 蟠桃. Pêchers fabuleux, qui ne fleurissent qu'une fois tous les trois mille ans. (Voir Morrison, au mot *Fan*.)

en outre, préposés au service de cette demeure céleste[1].

Cependant le singe menait la plus douce et la plus tranquille existence dans son palais. N'ayant rien à faire qu'à manger et à dormir, il flânait à travers l'Olympe, si bien que le roi du ciel, craignant que cette oisiveté n'attirât quelque fâcheuse affaire, se décida à nommer le roi des singes gardien du jardin des Pêchers immortels.

Comme il allait entrer dans le jardin, voici que la Terre vient à sa rencontre et lui demande : « Grand Saint, où allez-

[1] Le roi des singes a déjà triomphé du roi des Dragons et du roi des enfers; maintenant il impose des conditions au roi du ciel (nommé ici *Yu-ty* « l'empereur de Jade »). Tous ces succès, il les doit à la connaissance, acquise précédemment, des secrets de l'Intelligence, ou *Bodhi*. La glose dit : « Le ciel ou les *Dêvas*, qui avaient regardé le saint personnage comme un mauvais génie, prenaient la vérité pour l'erreur; lui, au contraire, en faisant de ses frères (les rois des crocodiles, etc.) autant de saints, il transforma l'erreur en vérité. Non-seulement les *Dêvas* ne pouvaient soumettre les saints, mais même ils ne pouvaient soumettre les mauvais génies. Et tandis que les *Dêvas*, regardant le saint personnage comme un mauvais génie, ne pouvaient soumettre un seul d'entre les démons, le saint, en élevant au même degré que lui les démons, ses frères, gardait son autorité sur toute la troupe des saints..... » D'où il résulte que les *Dêvas* du ciel brahmanique, en méconnaissant la véritable nature d'un personnage initié à la révélation bouddhique, trahissaient leur impuissance et leur incapacité. En lui accordant une place à part dans leur Olympe, ne semblent-ils pas aussi capituler avec la doctrine nouvelle, se retirer devant elle et céder la place à ceux qui la représentent? C'est ainsi que les bouddhistes, en ôtant le sceptre à Brahma, l'ont relégué, inactif et impuissant, dans un coin du ciel; une place aussi a été donnée à Civa et aux troupes de démons qui le servent.

vous? — J'ai été nommé par le roi du ciel intendant du jardin des Pêchers immortels, et je viens faire ma revue. » — A ces mots, la Terre s'empresse de le saluer; elle appelle tous les employés du jardin, pour qu'ils viennent s'incliner devant le Grand Saint, puis elle introduit celui-ci. Le singe voit :

Des pêchers robustes, étincelants de fleurs divines; — chargés de fruits abondants et qui se touchent; les rameaux s'inclinent. — On ne dirait pas des arbres merveilleux, mais bien des pêchers ordinaires. — Ce sont les arbres qui croissent et se développent spontanément à l'ouest, et dont le fruit se nomme la Mère du ciel du lac d'Ambroisie [1].

Interrogée par le singe, la Terre lui apprend que ces pêchers sont au nombre de trois mille six cents. Ceux qui sont en avant fleurissent une fois dans trois mille ans; tout homme qui mange un de leurs fruits devient immortel. Au milieu, se trouvent ceux qui ne fleurissent qu'une fois dans six mille ans; tout homme qui mange un de leurs fruits peut voler dans les airs, et vivra toujours, sans vieillir. Enfin, tout au fond, se trouvent ceux qui ne fructifient qu'une fois en neuf mille ans; tout homme qui mange un de leurs fruits vit éternellement, et dans une parfaite harmonie avec le Ciel et la Terre. Il y en avait douze

[1] Dans Morrison (au mot *Fan*), ils sont appelés la *mère du ciel de l'ouest*. Les deux caractères que je traduis par lac d'ambroisie, 瑤池, signifient, le premier, « pierre précieuse de couleur rouge, et le second, « fossé. » Dans le roman bouddhique intitulé *Blanche et Bleue*, traduit par M. Stanislas Julien, on voit (chap. v) Blanche aller cueillir, sur les bords de ce même lac, la plante d'immortalité, confiée à la garde d'un jeune immortel à *tête de singe*.

cents de chacune des trois espèces, qui ne différaient que par la couleur du fruit[1]. La vue de ces pêches merveilleuses devint une grande tentation pour le singe. Négligeant toute autre promenade, il rôdait dans le jardin, et regardait d'un œil avide les fruits à moitié mûrs, qu'il eût croqués à belles dents, si les employés aux ordres de la Terre n'eussent été sans cesse sur le qui-vive. Pour tromper la surveillance de ces gardiens armés, il leur dit qu'ils peuvent aller se coucher, et qu'il se charge de faire bonne garde en leur absence.

Dès qu'il les a vus partir, le singe se dépouille de son bonnet et de ses vêtements, puis il se met à grimper sur l'arbre. C'était un grand pêcher aux fruits mûrs et transparents. Il en cueille un certain nombre, tandis qu'il est sur la branche, et se met à les avaler d'une bouchée; puis il descend de l'arbre avec précipitation, reprend son bonnet et ses vêtements, et rappelle les gardes en leur disant de retourner sur la plate-forme qui leur sert de lieu d'observation. Quant à lui, il s'en alla dans sa demeure, et resta absent du jardin deux ou trois jours..... Il était enchanté d'avoir dérobé le fruit merveilleux; mais, un matin, la reine des cieux[2], ayant résolu de préparer un grand banquet, ouvrit les portes

[1] La glose cherche à établir un rapport entre ce jardin des Hespérides et la double théorie des *Kwas* et des deux principes. Ce qui ressort de plus clair, au milieu de ces explications tout à fait obscures, c'est que les trois espèces de fruits qui mûrissent une fois dans trois mille, dans six mille et dans neuf mille ans, se rapportent à ceux qui obtiennent l'un des trois états ou Véhicules de *Çrâvaka*, *Pratyêkabouddha* et *Bodhisattva*.

[2] Cette reine des cieux, 天母, est la Dêvî, en tibétain *Lhamou*, des bouddhistes de l'Inde.

précieuses, le lac d'Ambroisie étant le lieu choisi pour célébrer la fête des Pêches immortelles [1]. Voici qu'entrent d'abord sept jeunes filles divines, vêtues de robes de couleur rouge, bleue, verte, jaune, violette, blanche, noire, portant chacune sur la tête un panier de fleurs. Elles allaient au jardin des Pêchers, cueillir les pêches pour la fête. Arrivées devant la porte du jardin, elles aperçoivent la Terre, les gardiens armés placés par elle, et les deux grands mandarins du palais du Grand Saint (du singe), qui leur défendent d'entrer. S'approchant de ces personnages, les jeunes filles immortelles leur dirent : « Nous avons reçu un ordre de la Reine du ciel, qui nous enjoint de cueillir les pêches du jardin, pour célébrer la grande fête.

« Jeunes Immortelles, répliqua la Terre, arrêtez. Maintenant les choses ne sont plus comme par le passé. Les cinq Vénérables (le dieu du ciel et ceux qui président aux quatre saisons) ont été mis à la retraite. C'est le Grand Saint du Ciel rectifié qui commande ici; présentez donc votre requête à ce Grand Saint, alors nous oserons vous ouvrir les portes. — Où donc est ce Grand Saint? — Dans la galerie, à dormir. — En ce cas, allons donc le chercher; partons, sans plus tarder. »

La Terre se joint aux jeunes filles immortelles, et va, en leur compagnie, chercher le singe jusque dans la galerie des Fleurs; elles ne l'y trouvent pas. Dans cette galerie, il y avait bien son bonnet et ses vêtements; mais où était-il allé? Elles poursuivent leurs investigations de tout côté, sans arriver à aucun résultat. C'est que le Grand Saint, après avoir avalé quelques pêches, s'était métamorphosé en un petit homme long de deux pouces. Perché à l'extrémité d'une branche, il dormait à l'ombre [2]. »

[1] Il y a, dans le texte chinois, 勝會, littéralement : « *vainqueur — assemblée.* » Expression qui pourrait signifier la réunion des Djinas, जिनसङ्घः.

[2] Il avait dépouillé sa forme matérielle et grossière pour prendre

Les sept jeunes filles immortelles étaient donc fort embarrassées. Comment retourner près de leur souveraine, sans avoir accompli leur mission? Encouragées par l'un des grands mandarins du jardin des Pêchers, qui leur conseillait de passer outre, en prenant sur lui la responsabilité de leurs actions, elles se mettent à l'œuvre. Déjà elles ont rempli trois paniers des fruits cueillis sur les pêchers de la première et de la seconde catégorie. Au moment où elles vont porter la main sur les plus précieux, sur ceux de la troisième espèce, elles voient un intervalle entre les fleurs et les fruits, causé par l'absence des pêches que le singe a mangées. D'abord elles regardent à l'est et à l'ouest; sur la branche méridionale, il y a des pêches moitié rouges et moitié blanches. La jeune immortelle vêtue de bleu attire la branche, la jeune immortelle vêtue de rouge détache le fruit. C'était précisément la branche sur laquelle dormait le roi des singes, transformé et enivré par le suc des pêches surnaturelles. Tout à coup, il revient à lui et reprend sa forme première; tirant de son oreille son arme divine, il gourmande de sa grosse voix les jeunes immortelles, en les traitant de méchantes petites fées. Celles-ci expliquent qui elles sont, pourquoi elles sont venues, et le singe demande quels sont les personnages invités au banquet de la *Dêvî*.

celle de *Pouroucha*, de l'être en raccourci, inaccessible aux choses de ce monde. Comme le ver à soie, il était sorti, laissant là sa grossière enveloppe, ses vêtements et son bonnet.

« Ce sont, répondent les jeunes immortelles, ceux qui y sont conviés d'après l'ancien usage, savoir : pour l'ouest, le Bouddha, roi de cette partie du ciel, les Bodhisattvas, les Arhats ; pour le sud, Kouan-yn (Avalokitéçvara) ; pour l'est, Tsong-ngên-chinh-ty (Mahâ-Karouna-Bouddha), les vénérables Immortels des dix continents et des trois îles ; pour le nord, les Esprits merveilleux, et pour le centre, les Immortels de toutes les extrémités et tous les coins. A ces cinq Vénérables de premier ordre, il faut ajouter l'Étoile des cinq Boisseaux ; puis, pour les régions supérieures, les quatre grands empereurs des Trois puretés ; les Immortels de l'air ; pour les régions intermédiaires, le Dieu de Jade, les Esprits immortels des prisons de la mer des neuf limites ; pour les régions inférieures, le Régent des ténèbres, les habitants de la terre devenus immortels après avoir traversé le siècle...[1]. »

[1] La glose, qui paraît écrite par un écrivain matérialiste, dit que les quatre points cardinaux et le centre, représentés ici par autant de saints personnages et d'immortels de diverses classes, ne signifient rien de plus que les cinq éléments. (Voir, sur cette interprétation des cinq Bouddhas, l'*Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien* de M. Eug. Burnouf, p. 116 et suiv.) Dans notre texte, nous avons, pour l'ouest, Bouddha, les Bodhisattvas et les Arhats, tous les saints du Bouddhisme indien. Au sud, se trouve Kouan-yn (*Avalokitéçvara*), connu aussi sous le nom de *Padmapâni*, et qui est particulièrement révéré des Népalais et des Chinois. Les mots : 崇恩聖帝 « élevée, grande — faveur — saint — empereur, m'ont paru correspondre au sanskrit महाकरुणाधिराज, Mahâkarouna est un Bodhisattva qui a donné son nom à un *soûtra* cité par M. Eug. Burnouf, et dont le texte existe en tibétain. On voit que le nord n'a plus que des esprits merveilleux, sans noms particuliers ; le centre ne renferme non plus que des immortels, très-nombreux, mais aussi mal définis. Chacune des trois régions est désignée par le mot 八洞, littéralement : « les *huit profondeurs*, ou les *huit cavernes*, » il y a celles d'en haut, du milieu et d'en bas. Les quatre Empereurs

Le singe prétendit avoir le droit d'assister à ce banquet, en sa qualité de grand saint. Il s'élance sur un nuage vers le lac d'Ambroisie, et se trouve bientôt en présence du grand Immortel aux pieds rouges[1].

« Respectable sage, lui dit-il, où allez-vous ? » — L'Immortel répondit : « La déesse Tien-mou m'a donné l'ordre de convier aux festin des Pêches ceux qui doivent y assister. — Respectable sage, reprit le Grand Saint, vous êtes dans l'erreur ; le dieu de Jade, sachant que je puis voler sur un nuage avec rapidité, m'a désigné pour aller de toutes parts faire les invitations. Je suis allé d'abord préparer la cérémonie dans le palais Tong-ming (de l'Esprit pénétrant) ; ensuite je me rendrai au banquet. » — L'Immortel aux pieds rouges était éclairé et doué de rectitude ; et pourtant il prit ce mensonge pour la vérité. Faisant retourner en arrière le nuage propice qui le portait, il s'envola droit vers le palais Tong-ming, tandis que le Grand Saint (le singe), au moyen de formules magiques par lui répétées, se métamorphosa. Ce fut la propre forme de

des trois Puretés, placés dans les régions d'en haut, sont les quatre *Tathâgatas*, dont les noms se trouvent cités dans l'*Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien* (page 530) : « A l'orient, Akchôbhya ; au midi, Ratna Kêtu ; à l'occident, Amitâbha ; au nord, Dundubhîçvara. » (Les cinq empereurs célestes des Tao-ssé sont cités aussi au *Livre des Récompenses et des Peines*, traduit par M. Stanislas Julien, p. 11). Pour les régions intermédiaires, on voit reparaître le *Yu-hoang*, dieu de Jade des Tao-ssé, qui ressemble un peu à Indra. Enfin, dans les régions inférieures, ce sont les dieux des enfers et ceux qui, parmi les vivants, sont déjà destinés à l'immortalité. 注世地仙, littéralement : « les immortels qui ont flotté (comme l'eau qui coule) à travers la terre du siècle. »

[1] Cet immortel *aux pieds rouges* (ou *aux jambes nues*) ressemble beaucoup à Nârada ; comme celui-ci, il accomplit les messages des dieux et sert d'intermédiaire entre le ciel et la terre. Il joue un grand rôle dans les légendes bouddhiques chinoises.

l'Immortel aux pieds rouges qu'il revêtit, et en peu de temps il arrriva au-dessus du lac d'Ambroisie. Parvenu auprès des galeris précieuses, il retient son nuage, met pied à terre légèrement et pénètre dans l'enceinte. »

Là, tout était disposé pour un banquet, mais aucun des convives immortels ne se trouvait présent. Le singe avance, regarde avec attention; il lui arrive une bouffée enivrante : la vapeur d'un vin exquis lui monte au cerveau et lui fait venir l'eau à la bouche[1]. Oh! qu'il eût bien voulu le goûter! Mais comment faire? Recourant encore à la magie, il mâche ses poils, en disant : « Changez! » Et les voilà qui se transforment en petits vers qui provoquent le sommeil. Ils se glissent dans le corps des hommes, et alors vous voyez ces hommes languissants, la tête penchée, l'œil à demi clos, s'en aller dormir.

Décidé à enlever ce précieux régal assaisonné de toutes les saveurs, le Grand Saint pénètre dans la grande galerie. Là est la tymbale dans laquelle on boit l'ambroisie, là sont les amphores. Sans prendre la peine de mesurer, il avale à longs traits le précieux liquide. Mais voilà qu'il est ivre[2]; il

[1] 止不住口角流涎, littéralement : « Il ne put empêcher qu'un coin de sa bouche la salive ne coulât. » Il y a une expression analogue dans le *Mahâbharata*; lorsque l'ogre Hidimba voit le fils de Pâṇḍou couché à ses pieds, et qu'il se réjouit de le dévorer, il laisse échapper cette exclamation : ..... स्नेहवान् प्रस्रवति जिह्वा पर्येति मे मुखं ». « Ma langue fait couler des gouttes de graisse; elle lèche ma bouche tout à l'entour. »

[2] « Ce fut là une ivresse véritable, divine, et telle qu'on n'en a jamais vu depuis. » (Note de l'éditeur chinois.)

essaye de retrouver son chemin. — « Mauvais, mauvais ! se dit-il à lui-même ; et encore voilà les invités qui vont arriver l'un après l'autre ! Après tout, il n'y a pas grand mal ; allons-nous-en d'ici... C'est une excellente idée... Le mieux sera de retourner dormir dans le palais du jardin des Pêchers. » — Et d'un pas mal assuré, marchant sans savoir où, il part et se trompe de chemin.

Il était arrivé jusqu'au trente-troisième ciel, où est le palais de l'Adibouddha [1], au lieu où réside Lao-tseu. Celui-ci, alors absent, se trouvait dans la tour de la Pierre philosophale, en compagnie de Dîpamkara Bouddha [2], enseignant la doctrine au milieu des auditeurs et des grands de sa cour. Le Grand Saint (le roi des singes) ne sait à qui parler. A côté d'un fourneau qui sert à préparer la pierre philosophale,

[1] Il y a, dans le texte, 兜率天 *Téou-sô-tien*, littéralement : « *exciter — régler — ciel* ou *dieu.* » Dans le Dictionnaire de Khang-hy, on lit au mot *sô* : « Son cœur est (fixé, établi) dans le dieu qui excite et règle (les êtres, qui leur donne la vie et les dirige) ; dans le palais de celui qui étend au loin sa puissance et qui retient dans le devoir, il écoute l'enseignement de la loi. » Les mots que je traduis par « étend au loin sa puissance et retient dans le devoir » sont 彌勒 *My-lé*, que l'on sait être le nom du Bouddha, considéré comme créateur et maître des êtres, c'est-à-dire l'Adibouddha des théistes, appelé aussi *Adinâtha* et *Svagamboû*. (Voir l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme* de M. E. Burnouf, p. 222.)

[2] Tel est, je le crois, le sens des deux caractères chinois 然燈 *Jen-téng* « qui allume la lampe, qui produit la clarté d'une lampe. » Ce Bouddha Dîpamkara est le dernier dans la série des âges. Il est cité dans le *Lotus de la bonne Loi* de M. E. Burnouf, p. 14, et souvent aussi dans la *Vie de Bouddha*, publiée en tibétain, et traduite en français par M. E. Foucaux.

il y a cinq calebasses, dans lesquelles se cuisent les pilules merveilleuses. Alors, le Grand Saint se dit à lui-même :

« Ces choses-là doivent être ce qu'il y a de plus précieux chez les Immortels. Depuis que j'ai obtenu la grande Intelligence jusqu'à ce jour, j'ai appris à connaître la vérité intrinsèque et extrinsèque et tout ce qui s'y rapporte. Il convient de préparer ce breuvage merveilleux, afin de rendre service aux habitants de la terre, après quoi j'arriverai, sans plus tarder, dans ma demeure. Oh! j'ai fait là une bonne trouvaille! Puisque j'ai rencontré ce précieux breuvage, sans attendre davantage, je vais en avaler quelques gorgées... »

A peine a-t-il dérobé cette ambroisie, qu'il se sent pris d'une sorte d'ivresse. Craignant d'avoir irrité le seigneur du ciel, il s'évade par la porte de l'ouest, et descend, à l'aide d'un nuage, sur la montagne habitée par les singes, ses sujets. Les quatre grands mandarins qui gouvernent en son absence, et les génies-fées des soixante et douze cavernes célèbrent son retour par des cris de joie. Il croyait n'avoir été absent que bien peu de jours; mais les jours du ciel sont des années de la terre. Il était resté cent dix ans hors de son royaume. A la suite du banquet dans lequel on a célébré son retour, le Grand Saint, le roi des singes, raconte ce qu'il a fait; il promet de retourner dans les hautes régions puiser le breuvage merveilleux qui donne l'immortalité. Partant aussitôt vers le lac d'Ambroisie, où les convives réunis pour le banquet des Pêches immortelles étaient encore assemblés, il saisit le breuvage précieux et revient le

verser à tous les siens, qui le boivent à longs traits[1]. Or les sept jeunes Immortelles dont nous avons parlé plus haut étaient retournées auprès de *Dévi* lui rendre compte de leur mission. « Eh bien! avait demandé la déesse, en apportez-vous beaucoup de ces Pêches immortelles? » Les jeunes filles durent raconter comment la rencontre inattendue du Grand Saint et ses rudes paroles les avaient empêchées d'accomplir entièrement la tâche qui leur avait été confiée. La-dessus, la déesse va trouver le Maître des dieux pour lui expliquer l'affaire; mais avant qu'elle eût dit un mot, arrivent un échanson et d'autres immortels, qui s'écrient: « Un être inconnu, jetant le désordre au milieu du banquet des Pêches immortelles, a dérobé et mangé les fruits divins! . . . » Des divers lieux où le singe a commis des méfaits, on apporte des plaintes: il a dérobé le breuvage immortel dans le palais de l'Adibouddha, et déserté le poste qui lui avait été assigné dans le jardin des Pêchers. Transporté de colère, le roi des cieux, le Maître suprême met sur pied ses armées.

Les troupes célestes viennent donc attaquer le mont *Hoa-ko*. Mais le roi des singes a fait sortir les esprits cornus et les fées des soixante et douze cavernes; il se rit des menaces de toutes les puissances célestes. Une étoile (l'étoile aux neuf splendeurs) s'avance bravement, et lui reproche ses crimes: « Tu as commis

[1] Ici le singe rappelle Garouda allant dérober l'ambroisie pour la porter aux serpents; mais le singe n'a point à lutter ni à braver la foudre pour ravir le précieux trésor.

dix péchés! Tu as d'abord volé les pêches, puis le vin du repas, puis troublé le banquet des Pêches immortelles, etc..... Ne le sais-tu donc pas? — Et oui, je le sais bien, répond le singe en se moquant, tout cela est vrai; mais que veux-tu?..... — Te forcer à te soumettre, ainsi que l'ordonne le Maître des cieux!.....» Le combat s'engage; après bien des péripéties, la victoire reste au roi des singes; mais les rois des esprits unicornes et les génies-fées des soixante et douze cavernes ont été faits prisonniers. Il y a donc de grands cris et des larmes de désespoir du côté des habitants du mont Hoa-ko. Le roi des singes trouva mauvais qu'en le voyant revenir sain et sauf, et victorieux, puisqu'il avait repoussé les armées célestes, ses sujets se livrassent à la douleur. « Le succès et la défaite, dit-il avec indifférence, sont la loi des combats; pourquoi se lamenter ainsi? Gardons-nous avec vigilance; mangeons notre souper, reposons nos esprits par un bon sommeil.... et demain nous nous battrons encore. »

Cependant, le bodhisattva Avalokitéçvara, qui habite sur le mont Pottaraka, dans la mer méridionale [1], ayant été in-

[1] Le *Kouan-yn* des Chinois, nommé souvent, au féminin, la déesse *Kouan-yn*, correspond au fameux Bodhisattva *Avalokitéçvara*, patron des Tibétains. Son nom est expliqué (voir l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme* de M. E. Burnouf, vol. II, p. 226) de cette manière : « Le Seigneur qui regarde avec compassion les êtres souffrant des maux de l'existence. » Tel est, en effet, dans les caractères chinois, le sens exact et précis de ce nom, que l'expression sanscrite ne fait qu'indiquer : 觀世音菩薩 *Kouan-chy-yn-pou-sâ*, lit-

vité au banquet des Pêches immortelles par les jeune filles de la suite de Dêvî, arriva avec son grand disciple Pradjnâkouṭa[1] et les autres ; ensemble ils montèrent vers la galerie Précieuse, au bord du lac d'Ambroisie, et virent que le plus grand désordre régnait dans la salle du banquet. Il y avait quelques Immortels du ciel qui, au lieu de commencer le repas, parlaient entre eux confusément. Avalokitêçvara apprend de leur bouche tout ce qui s'est passé. — « Puisque ce banquet n'a pas lieu, leur dit-il, suivez le pauvre bonze (suivez-moi), et allons voir le Maître du ciel. » — Les Immortels suivent donc le Bodhisattva ; ils arrivent ainsi au palais de l'Esprit pénétrant. Là il y avait les quatre grands Intendants du ciel et l'Immortel aux pieds rouges ; ils vinrent tous recevoir le Bodhisattva, qui leur dit : « Je désire me présenter

téralement : « le Pousa, le Bodhisattva qui regarde les bruits du monde, qui prend intérêt aux nouvelles émanant de cette terre. » Le plus souvent, on écrit ce nom sans le caractère *chy*, et la signification demeure incomplète. D'après les légendes tibétaines, traduites par Csoma de Kôros (voir l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme*, vol. I, p. 539), Avalokitêçvara habiterait le pays septentrional nommé *Outtara-Kourou*. Notre texte dit : 南海普陀落伽山 *Nan-hay-phou-to-lo-kia-chan ;* et ces mots me semblent devoir être traduits comme je le fais, par « le mont Pôtaraka de l'Océan méridional, c'est-à-dire du Djamboudvîpa, de l'Inde. » Pôtaraka, aujourd'hui Potala, se trouve être précisément cette ancienne capitale du Tibet, dont les légendes locales attribuent la fondation à Avalokitêçvara, ainsi qu'on le voit établi par un curieux passage de l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme.* (Vol. I, p. 542.)

[1] 惠岸 *Hoey-ngân.* Le premier de ces deux caractères signifierait plutôt « faveur » प्रसादः ; mais je le trouve donné comme l'équivalent de « sagesse, haute intelligence » प्रज्ञा, dans d'autres noms propres. Quant au second, comme il a le sens « d'escarpement, » il correspond tout à fait au mot sanskrit कूटः « pic, » lieu escarpé, propre à bâtir une forteresse. Dans l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme* (vol. II, p. 158), on trouve la mention d'un Bodhisattva de ce nom.

devant le Seigneur du ciel, veuillez lui porter mon message. »

Le Koumbhaṇḍa, intendant du ciel [1], alla dans la galerie de la Région des âmes [2], pour accomplir son message; et comme il y entrait, parut le respectable Lao-tseu, que précédait la reine du ciel Wang-mou.

Le bodhisattva Avalokitêçvara, ayant été introduit avec son disciple, salua respectueusement le Seigneur du ciel; puis, après qu'il eut échangé des politesses avec Lao-tseu et la Reine du ciel, chacun prit un siége. Alors le Bodhisattva se mit à faire des questions sur ce qui s'était passé à l'occasion du banquet des Pêches immortelles. Le Seigneur du ciel répondit : « Chaque année ce banquet avait lieu au milieu de la joie et de l'allégresse. Cette fois, ce maudit singe y a jeté le désordre, et, dans mon cœur, j'en suis fort affligé. J'ai donc envoyé cent mille soldats des milices célestes vers les mondes inférieurs pour le soumettre; mais j'attends encore leur retour, et je ne sais s'ils sont victorieux ou battus. »

A ces mots, Avalokitêçvara ordonne à son disciple Pradjnâkouṭa de s'élancer au plus vite des hauteurs du ciel vers le mont Hoa-ko, pour recueillir des nouvelles de l'armée : « Si vous trouvez que le combat se prolonge sans avantage

[1] 丘宏濟 *Kieou-hông-tsy*. La transcription du sanskrit *Koumbaṇḍa* ou *Kouchmaṇḍa* par ces trois caractères ne me satisfait pas pleinement. Je l'ai adoptée cependant, après mûre réflexion, pour deux motifs : le premier, c'est que la syllabe *tsy* ou *tse*, d'après les recherches de M. Stan. Julien, représente l'une des cérébrales indiennes, *ṭ*, *ḍ*, *ṛ*, la seconde, c'est que les *Koumbhaṇḍas*, serviteurs de Roudra, dieu du ciel et l'une des formes de Çiva, ont été conservés dans la mythologie bouddhique. Le *Tchin-jin* qui avait porté au ciel la nouvelle de la fuite du singe portait aussi ce titre de *Kieou-hông-tsy*.

[2] 靈霄 *Ling-siao* « âme, esprit — région supérieure », expression qui répond au sanskrit *Svargaloka* « le monde du ciel. »

de part ni d'autre, vous devrez prêter un secours efficace aux troupes célestes.....»

Le disciple rajuste ses habits, s'arme d'un épieu de fer, s'élance hors du ciel sur une nuée, et arrive devant le mont Hoa-ko. Là il voit les armées des Génies qui enveloppent le mont comme un filet de leurs lignes serrées. Forcé de s'arrêter, il appelle les soldats célestes de garde à l'entrée du camp, et les charge d'aller annoncer sa présence.

Cette fois, l'envoyé du Seigneur suprême déclare se nommer *Mo-y*[1], second fils de Ly-tien-wang et grand disciple d'Avalokitêçvara de la mer Méridionale, et portant pour nom de religion Hoey-ngân (*Pradjnâ-kouṭa*). Les quatre grands rois (Tchatourmahârâdjas) vinrent le saluer, et, comme ils causaient entre eux de la révolte du singe surnaturel, on vint annoncer

[1] 木 又 *Mo-y*, littéralement : « bois — gouverner, l'emporter sur. » Peut-être faut-il lire, pour le second caractère, 叉 *Tchay;* le sens serait : tenir à deux mains un bâton, *Daṇḍapâṇi* (?), ou bien *Gadâdhara, Gadâbhrit.* Les mots 太 子 *Taï-tseu* peuvent être la traduction de *Koumâra* « jeune prince, ou fils de race royale. » Il est beaucoup question, dans l'*Histoire de Bouddha* (traduite du tibétain par M. E. Foucaux), d'un certain Daṇḍapâṇi, fils de la famille royale des Çâkyas, qui offrit en mariage à Çâkyamouni sa fille Gopâ. (Voir aussi l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme*, vol. II, p. 535, et p. 151, où ce même personnage est qualifié d'artisan de la ville de Kapilavastou.) Je sais bien que la manière la plus simple d'interpréter ces deux caractères, en lisant *Motcha*, serait d'en faire sortir le sanskrit मोक्ष:, *mokcha* « libération finale » ; mais *mokcha* ne peut former un nom propre sans l'adjonction d'un qualificatif, comme, par exemple, *Mo-tcha-kio-to, Mokchagoupta.* (*Vie et Voyages de Hiouen-thsang*, traduits par M. Stanislas Julien, liv. II.)

que ce dernier s'avançait aux portes du camp pour livrer de nouveaux combats.

Les quatre grands Rois du ciel et Ly-tien-wang délibèrent sur le parti à prendre ; ils veulent faire avancer des troupes, mais Mo-y leur dit : « Mon respectable précepteur spirituel Avalokitéçvara, en m'ordonnant de venir savoir des nouvelles de l'armée céleste, m'a aussi recommandé de me mêler au combat ; et, quoique je n'aie pas de valeur, je veux aller voir ce qu'est ce Grand Saint. — Mon fils, répondit Ly-tien-wang, votre résolution est excellente. » — Et le jeune Tai-tseu (*Koumâra*), s'armant de sa lance de fer, s'élance hors de la porte du camp ; il provoque à haute voix le Grand Saint du ciel bien réglé. — « Me voici, répond aussitôt le roi des singes ! Qui es-tu donc, toi qui oses me provoquer ainsi ? — Je suis Mo-y, second fils de Ly-tien wang, je suis Pradjnâkouṭa..... — Quoi ! au lieu de pratiquer la vertu sur les bords de la mer Méridionale, tu es venu ici... ? — C'est mon précepteur spirituel qui m'a envoyé pour savoir des nouvelles de la lutte engagée ici, et voici que je vais te faire prisonnier..... »

Le combat s'engage au penchant de la montagne Hoa-ko. Cinquante, soixante fois de suite, Pradjnâkouṭa lutte contre le roi des singes sans pouvoir le vaincre. Il finit par se retirer, et tandis que son ennemi, rentré tranquillement dans ses cavernes, s'y repose à l'abri de toute attaque, il retourne à son camp annoncer à son père, le Roi du ciel[1], que le singe est, en vérité, un génie supérieur, impossible à vaincre. Alors Mo-y, accompagné des esprits aux grands

[1] C'est-à-dire le *Déva*, le dieu, l'un des immortels qui siégent dans les régions d'en haut.

glaives, est chargé d'aller vers le Seigneur suprême, pour lui exposer le véritable état des choses. Avalokitêçvara reçoit le message et le transmet au Seigneur des cieux. Celui-ci, voyant qu'il s'agit encore de demander des secours, se met à sourire. Un peu surpris de la puissance de ce démon de singe, qui a pu vaincre les cent mille soldats de l'armée céleste, il ne perd point sa sérénité, et se contente d'ordonner l'envoi d'un nouveau corps d'armée; mais Avalokitêçvara prend la parole, et dit au Seigneur suprême :

« Que Votre Majesté m'accorde la permission de faire paraître un génie qui saura bien le prendre. — Ce génie, quel est-il? — C'est le neveu de Votre Majesté, le second Saint éclairé, prince des esprits célestes [1]. Il habite dans le Kouang-tchéou, à l'entrée du Kouang-kiang; jadis il a eu assez de puissance pour dompter les six monstres [2]. Il y a aussi les

[1] *Lien-ching-eul-lâng-tchin-kun* « le prince des esprits qui vont où ils veulent (après avoir dépouillé leur corps), le second sage éclairé. »

[2] 六怪 « les six monstres, les six espèces de démons et de génies malfaisants et rebelles. » Il y a ici une allusion à la révolte ancienne des démons contre le ciel, des titans contre les dieux, tradition que la Chine aura empruntée aux Indiens. La glose de l'édition in-8° a parlé ainsi de ces six monstres, à propos de la quiétude du cœur : « Une fois que le cœur s'est déposé, abdiqué lui-même, il sait que les six monstres lui obéissent. De ces six monstres, la moitié ont des noms de démons : le bœuf (*gômoukha*, espèce de *yakcha*); le crocodile (*graha*, espèce de génie qui tourmente les enfants, et aussi le nom de Rahou, dragon ennemi de la lune et du soleil); le *pâng*, grand oiseau fabuleux du genre des *souparṇas* ou *garouḍas*..... On les appelle aussi les *six vices*..... » Les six vices, selon les Indiens, sont : le désir, la colère, la convoitise, le trouble, l'orgueil et l'envie.

jeunes frères Mey-chan, qui comptent devant leurs tentes jusqu'à douze cent mille esprits *à tête d'herbe*[1]. Ce sont des esprits d'une intelligence vaste et profonde; mais ils ont cela d'extraordinaire, qu'ils obéissent à la persuasion et non à un ordre direct. Que Votre Majesté daigne manifester à leurs chefs le désir qu'elle a de les voir s'armer, et elle verra qu'ils ont assez de force pour s'emparer du rebelle. »

A ces mots, le Maître suprême manifeste son désir de voir ces génies prendre les armes. Aussitôt que le roi des génies aux grands glaives a reçu cet ordre, il s'élance au haut des cieux pour y obéir, et arrive à l'entrée du Kouang-kiang. En un instant, il arrive auprès du palais de Tchin-kun. Les gardes l'introduisent et l'annoncent à leur maître, qui vient jusqu'à la porte, accompagné de ses jeunes frères, pour recevoir la volonté suprême. Après avoir brûlé des parfums, il ouvre la lettre qui renferme cette volonté.....

Dans ce message était racontée la révolte du singe et les rudes combats que soutenaient vainement contre lui les armées célestes. Tchin-kun y lut aussi que le Maître suprême le priait de vouloir bien aller avec ses jeunes frères achever la campagne et s'emparer du rebelle. Il accepte avec empressement cette difficile mission. Les six frères cadets de Mey-chan sont convoqués, ainsi que les quatre lieutenants, Khang, Tchang, Yao et Hy, et les deux chefs de corps Kouo-kia et Tchin-kun. Les voilà qui partent tous; suivons-les donc dans leur expédition, et voyons comment le génie chinois sait comprendre ces combats

[1] *Tsao-teou-chin*. L'éditeur chinois se contente de mettre en note : « Voilà des génies qui ont un drôle de nom. » Dans une pareille glose, il m'est impossible de trouver aucun éclaircissement.

merveilleux, où des êtres fantastiques s'attaquent avec des armes enchantées.

Tchin-kun range les génies de son corps d'armée, montés sur des aigles et conduisant des chiens en laisse ; ils portent des arbalètes, que l'on tend avec le pied, et de grands arcs. Avec la rapidité de l'ouragan, ils traversent la grande mer Orientale et arrivent devant le mont Hoa-ko. Là se tenaient les puissances du ciel en lignes serrées et rangées par ordre. Ne pouvant s'en approcher tout près, il s'écrie : « Je suis Tchin-kun, le second des saints au grand éclat, c'est moi que Sa Majesté le Seigneur suprême a chargé de venir prendre les singes endiablés. » — A ces mots, les portes du camp sont ouvertes, et chacun des esprits qui l'accompagnent entre l'un après l'autre en bon ordre. Les quatre grands Rois du ciel et Ly-tien-wang vont le recevoir jusqu'à l'entrée principale, et, après qu'ils ont échangé les saluts de politesse, Tching-kun leur demande de quel côté est la victoire. Les grands rois lui racontent toutes les péripéties de cette longue lutte, et il répond en souriant : « Puisque me voilà venu, il faut que je combatte contre l'ennemi, au moyen de quelques transformations magiques. Que toutes les puissances constituées du ciel et de la terre soient attentives à faire leur devoir, et qu'elles s'établissent tout autour de nous en lignes serrées, tandis que je vais jouer la partie. Je prie To-ta-tien-wang de venir avec moi, et de faire en sorte que le miroir enchanté au vif éclat soit tenu au milieu de l'espace, pour empêcher que l'ennemi, au moment de sa défaite, ne nous échappe par la fuite..... » Ly-tien-wang promit de suivre ces instructions et se retira. Cependant Tchin-kun, suivi des quatre grands intendants de son armée, de ses deux lieutenants et de ses six frères cadets, sortit du camp pour livrer bataille. Les autres chefs, qui veillent à la garde du camp, retiennent attachés les aigles et les chiens ; les génies à tête d'herbe ont aussi leurs instructions. Arrivé devant la

caverne du *Treillis des eaux* [1], Tchin-kun aperçoit les singes rangés en ordre, et qui semblaient l'attendre sans crainte. Du milieu des bataillons épais et serrés, à l'aspect imposant, s'élevait la bannière sur laquelle se lisaient ces mots : « Le Grand Saint du ciel bien réglé. » Aussitôt Tchin-kun s'écria : « Singe endiablé, comment as-tu pu usurper le titre d'un pareil rang dans le ciel? » — Et un petit singe qui l'avait vu courut annoncer l'approche de celui-ci à son roi.

Le roi des singes saisit sa lance enchantée, revêt sa tunique, son bonnet de combat, sa cuirasse, et d'un bond il s'élance aux portes du camp. Avec son œil pénétrant, il a compris que la physionomie de Tchin-kun révèle une nature supérieure; dans son allure se trahit un être qu'anime un souffle plus délicat. Cependant il le regarde en souriant et d'un air moqueur; il lève vers lui son arme enchantée, et dit à haute voix : « Quel est ce petit champion assez audacieux pour venir ici me provoquer? — Tes yeux n'ont donc pas de prunelles, répondit Tchin-kun; quoi! tu ne me reconnais pas! je suis le neveu du Seigneur suprême, j'ai obtenu le titre honorifique de *Tchao-hoen-ling-lien-wang-eul-long* [2]. Un ordre suprême m'enjoint de m'emparer de ta personne; c'en est fait de toi. »

Le roi des singes répliqua : « Et moi, je n'ai pas oublié l'époque où la jeune sœur du Seigneur suprême, songeant au monde, s'unit à Yang-kun et en eut un fils qui fut chargé

[1] La nappe d'eau qui séparait de la voûte du ciel la caverne habitée par les singes, ainsi qu'il a été expliqué au commencement de ce travail.

[2] 昭惠靈顯王二郎. Littéralement : « la science brillante, le second parmi les rois des esprits éclairés. » *Tchao-hoey* pourrait se traduire par दीपकप्रज्ञा, *Dîpakapradjnâ*; il y a lieu de croire qu'il s'agit ici d'un de ces गणाधिपाः, *gaṇâdhipâs* (chefs des troupes célestes) dont les Djains reconnaissent un très-grand nombre.

de tailler à coups de hache le mont Mey-chan [1]; serait-ce toi? Un petit roi de ton espèce ne mérite pas de recevoir les coups que je frappe. Va donc au plus vite appeler tes quatre grands rois, pour qu'ils sortent des rangs! — Un méchant singe, reprit Tchin-kun fort en colère, ne peut être qu'un grossier personnage; avale le coup que voici..... »

Le roi des singes avait levé son arme enchantée; les deux champions en vinrent aux mains. Trois cents fois de suite ils luttent sans pouvoir se vaincre. Tchin-kun, excitant l'énergie de sa puissance, s'agite pour opérer une transformation. Voilà qu'il se donne un corps d'une hauteur gigantesque, tenant dans ses deux mains un grand glaive à trois pointes, et doué d'une puissance surnaturelle. A le voir, on dirait le mont Hoa-chan [2], avec les pics azurés qui se dressent sur son front. Son visage frappe d'effroi; ses dents sont rouges; sur son crâne se mêlent des cheveux hérissés et en désordre. Il attend que le singe montre sa tête pour la lui couper. Mais le singe, ayant aussi recours aux transformations qu'il sait accomplir, grâce à son esprit surnaturel, prend un corps égal et un visage semblable à ceux de son adversaire. Il dresse son arme enchantée, celle qui se nomme *comme la pensée*. On peut le comparer au mont Kouen-lun [3], dont le sommet est comme le pilier sur lequel repose la voûte du ciel. C'est ainsi qu'il fait face et tient tête à Tchin-kun. Il ordonne à son premier lieutenant Ma-liéou, le chef des singes à croupion rouge, de combattre avec acharnement;

[1] 楊君. Littéralement : « *Prince du figuier sucré.* » Il y a encore ici une allusion à quelque légende indo-chinoise qui m'est inconnue. Nyagrodha (nom sanskrit du figuier sacré) est un nom propre qui a été porté par un brahmane, et aussi par un roi légendaire, fils d'Ougrasèna, et qui fut frère de Kansa, par conséquent oncle de Krichna, comme ce dernier.

[2] L'une des principales montagnes de la Chine, dans la province de *Chen-sy*.

[3] Montagne fameuse, dans le nord-ouest de la Chine.

mais il ne peut agiter les bannières. De son côté aussi, Pang-pa[1], le second général (des singes), frappé de terreur, ne peut plus se servir de son glaive. Devant cette première ligne, Kang, Tchang, Yao, Ly, Kouo-chin et Tching-kien (généraux et lieutenants de Tchin-kun), lancent le bataillon léger des esprits à tête d'herbe. Ils se précipitent en face de la caverne qui forme l'entrée du mont habité par les singes. Avec les aigles et les chiens, avec leurs arbalètes et leurs grands arcs, ils assaillent vivement leurs ennemis. Voilà donc les singes qui jettent bas leurs lances, délient leurs cuirasses, abandonnent leurs cimeterres, se débarrassent de leurs lances et se prennent à courir, les uns criant, les autres fuyant au sommet de la montagne; d'autres encore retournent dans les cavernes.

Pendant ce temps, le Grand Saint, leur roi, était aux prises avec Tchin-kun. Quand il voit que les démons et les singes de son propre camp sont mis en déroute, il se trouble en son cœur[2]. Abandonnant la forme surnaturelle qu'il avait revêtue, il contracte son arme et son propre corps. Il fuit;

[1] 馬流 et 崩芭. Une note de l'édition in-8° indique que ce sont là des caractères purement phonétiques, et qui ne forment pas de sens.

[2] L'éditeur chinois met en note : « Une fois troublé, il perd la tête; une fois qu'il a perdu la tête, il est battu. » L'une des trois gloses placées en tête du chapitre, dans l'édition in-8°, dit, à propos de ce passage : « Ces deux mots : *son cœur se trouble*, montrent bien la source du découragement et de la défaite. En effet, le cœur de l'homme est ce qui dirige tout en lui. Qu'il s'agisse du roi des singes, qui est dans le ciel, ou de l'homme sur la terre, soyez sûrs que c'est le cœur qui conduit tout. » Ces lignes rappellent les beaux vers de la Bhagavadguitâ, où la même pensée est exprimée ainsi : « Il est dit que les organes des sens sont puissants, l'esprit est plus puissant que les organes des sens; mais l'intelligence est plus puissante que l'esprit; ce qui est plus fort encore que l'intelligence, c'est lui (le cœur ou les affections du cœur, la passion, etc.). » (Lect. III, çloka 42.)

Tchin-kun le poursuit à grands pas et lui crie : « Si tu fuis ainsi, tu seras bientôt soumis. Je te fais grâce de la vie! » Peu disposé à continuer le combat, le roi des singes courait toujours. Arrivé près de la caverne, il rencontre Kang, Tchang, Yao, Ly, Kouo-chin et Tching-kien, qui veulent l'arrêter, en criant : « Ah! le misérable singe qui a pris ainsi la fuite! » Le roi des singes frissonne dans tous ses membres. Saisissant son arme enchantée réduite à la longueur d'une aiguille à broder, il la cache dans son oreille, se secoue et se change en un passereau, qui se pose en voltigeant sur la cime des arbres et sur la tige des moissons. Les six jeunes frères de Tchin-kun, troublés et surpris, le cherchaient de toutes parts, sans pouvoir le trouver. « Il a fui, le singe invisible, répétaient-ils, il a fui, le singe endiablé! »

Pendant ces clameurs, arrive Tchin-kun; il interroge ses frères, qui ont vainement poursuivi le roi des singes jusqu'à son palais..... Contractant son œil de phénix, Tchin-kun regarde à son tour; il aperçoit le roi des singes tranformé en passereau, perché sur le sommet d'un arbre. Aussitôt, abandonnant la forme surnaturelle qu'il avait prise, il jette de côté sa lance enchantée, ainsi que son arbalète et ses flèches; il s'est changé en un grand aigle; il déploie ses ailes pour se précipiter sur le passereau. Le roi des singes (caché sous cette forme de passereau) l'a aperçu; d'un coup d'aile rapide, il a pris la fuite, et, se changeant en un vieux cormoran, il disparaît dans les profondeurs du ciel. A cette vue, Tchin-kun hérisse les plumes qui le couvrent, se secoue et se transforme en un grand aigle de mer; il s'enfonce jusqu'aux régions du tonnerre, pour harceler son ennemi. Celui-ci se précipite au milieu d'un torrent, et, s'étant métamorphosé en poisson, se cache dans les eaux. Arrivé sur les bords du torrent, Tchin-kun ne peut retrouver les traces de celui qu'il cherche. — « Ce singe endiablé aura plongé sous les eaux, se dit-il à lui-même; il aura pris la forme d'un poisson, d'une écrevisse ou d'une autre bête aquatique. Eh bien! j'en ferai autant, afin de l'aller prendre. »

Le voilà qui se change en un aigle pêcheur. Se balançant sur ses grandes ailes, il s'abaisse sur le torrent et plane à la surface des vagues. Il attend quelques minutes; mais le roi des singes, qui, sous la forme d'un poisson, se laisse aller au fil de l'eau, aperçoit le volatile qui, malgré la gracieuse couleur bleue de son plumage, ne ressemblait point, par sa nuance, à une sarcelle, et qui n'avait ni la houpe sur l'arrière de sa tête, ni les pieds rouges de la cigogne. Il lui sembla que cet oiseau pourrait bien être Tchin-kun, qui avait revêtu cette forme et l'attendait pour l'avaler. En un clin d'œil il se transforme; le voilà devenu un poisson à l'aspect trompeur [1]. Il se prend à fuir. Tchin-kun se dit, lorsqu'il le voit : « Ce poisson étrange ressemble assez au poisson d'or qui se change en dragon; mais la nageoire de la queue n'est pas de la même couleur rouge; il ressemble aussi au poisson à grosse tête, pourtant les mouchetures des écailles ne paraissent pas. Serait-ce un poisson noir [2]? Mais il n'a point sur la tête la marque d'une étoile. Il a l'air encore d'un poisson armé [3]; mais je ne vois pas de crochets à ses mâchoires. M'aurait-il donc aperçu? Le voilà qui s'est mis à fuir..... Ce doit être le singe endiablé qui, sous cette forme, cherche à se dérober aux coups de mon bec. »

Le roi des singes se décide à sortir du milieu des eaux. Prenant la forme d'un serpent aquatique, il se glisse vers la rive et s'enfonce parmi les herbes. Or Tchin-kun, qui s'apprêtait à donner le coup de bec, voit disparaître le poisson, et il découvre à sa place le serpent, qui émergeait du milieu du torrent. Soupçonnant avec raison que c'est son ennemi, il se change en un héron cendré à tête couleur de feu; il allonge un grand bec pareil à un crochet de fer bien acéré;

[1] Il y a, dans le texte, 打華魚, un poisson illusoire, de fantaisie, mensonger, qui n'appartenait à aucune espèce connue.

[2] Il s'agit de deux espèces de poissons, l'un à grosse tête, l'autre de couleur noire, dont j'ignore les noms.

[3] La même observation s'applique à cette autre espèce.

il se met à se promener pour attraper le serpent. Celui-ci se transforme en une oie mouchetée, qui se tient immobile comme une pierre au milieu des terrains bas et salés. A la vue de cette transformation d'un ordre inférieur, Tchin-kun se dit : « Parmi les oiseaux, c'est là le plus vil et le plus méprisable; il ne marche de pair, ni avec le phénix, ni avec le faisan, ni avec l'aigle, ni avec le corbeau; aussi n'échappera-t-il pas à mes coups. » Reprenant donc sa première forme et restant à portée de son ennemi, il s'avance pour saisir son arc, qu'il tend et arme d'une flèche, puis il marche à petits pas. Le roi des singes, qui fuyait toujours, profite d'un instant favorable pour se soustraire aux regards de son ennemi. Se jetant au pied d'une montagne où il peut se cacher, il se change ; mais, cette fois, il se change en un temple de la Terre. Il est si grand, que sa bouche en est comme l'entrée; ses dents deviennent les battants de la porte; sa langue est l'idole; ses yeux sont les fenêtres. Cependant, comme il lui restait sa queue, difficile à ramasser, il la releva en arrière et en fit un mât de pavillon. Tchin-kun, qui arrive marchant toujours à petits pas au pied de la montagne, ne voit plus l'oie qui s'y est abattue : à la place de l'oiseau se montre un petit temple. Avec ses regards perçants, il a bientôt remarqué le mât de pavillon qui se dresse derrière l'édifice, et il dit en souriant : « Voilà le singe; il est là maintenant pour me déjouer. Ce n'est pas la première fois que je vois une pagode; mais jamais encore je n'en avais rencontré qui eût son mât de pavillon par derrière. Sans aucun doute, la vilaine bête a cru me tromper. Il voudrait, en me tendant ce piége, me faire entrer, puis me saisir entre ses dents; aussi me garderai-je bien d'avancer. Un instant, je vais le tâter; d'abord à coups de poings je vais frapper les fenêtres, puis donner des coups de pieds dans les battants de la porte. »

Quand il entendit ce monologue, le roi des singes se mit à avoir grand peur. « Le méchant! se dit-il; ces portes sont mes dents, ces fenêtres sont les prunelles de mes yeux. S'il

me brise les dents, s'il me crève les yeux, comment pourrai-je échapper? » Il fait donc un bond de tigre et disparaît dans l'espace. Tchin-kun cherche vainement de toutes parts; il ne voit plus que les généraux de ses quatre corps d'armée et ses deux lieutenants, qui l'entourent et lui disent : « Eh bien! frère aîné, vous avez pris le rebelle depuis longtemps? — Ah! répond Tchin-kun avec un sourire, le vilain singe s'était changé en une pagode pour me tromper; j'allais lui crever les yeux et lui casser les dents, lorqu'il s'est métamorphosé de nouveau, et a disparu sans laisser de traces. C'est extraordinaire et merveilleux! »

Les assistants sont frappés de crainte et de surprise, les généraux pâlissent. « Jeunes frères, dit alors Tchin-kun, restez ici à veiller; faites bonne garde, tandis que je vais aller à la recherche du rebelle. » Et le voilà qui s'élance dans l'espace. A moitié route du ciel, il rencontre Ly-tien-wang, qui tenait en main le miroir magique, avec Tso-ta, qui était debout sur un nuage. « Roi du ciel, demanda Tchin-kun, avez-vous vu le roi des singes? — Il n'est pas encore monté par ici, répliqua le roi du ciel; nous sommes ici pour éclairer cette partie des cieux. » Tchin-kun leur raconte toutes les transformations du singe, puis il ajoute : « Immédiatement après le changement en pagode, il a pris la fuite. » A ces mots, Ly-tien-wang promène vers les quatre côtés du ciel le miroir magique. Tout à coup il s'écrie, avec l'accent de la plus grande joie : « Oh! Tchin-kun, marchez vite, hâtez-vous! Le singe, caché sous une forme magique, est allé se sauver dans votre propre camp, à l'embouchure du Kouan-kiang. » Dès que ces paroles ont frappé son oreille, Tchin-kun saisit sa lance divine et retourne vers son propre camp. Or le singe, à peine arrivé dans le camp de son ennemi, s'y était métamorphosé, et il avait emprunté la propre physionomie et le corps même de Tchin-kun; ainsi changé, il avait pénétré dans le temple. Les génies chargés d'en garder l'entrée, ne l'ayant pu reconnaître, l'avaient respectueusement accueilli, en frappant la terre de leur front. Là, le singe est

tranquillement assis ; on allume le feu pour brûler des parfums, et voici les trois victimes (le bœuf, le mouton et le porc) que Ly-hou lui offre respectueusement en tribut. Les vœux que font les mortels lui sont présentés par Tchang-long; les pétitions écrites par ceux qui demandent un fils lui sont remises par Tchao-kia; les bonnes résolutions des malades implorant la santé, c'est Tsien-ping qui les lui fait passer [1].

Or voici que quelqu'un vient dire : « Le Seigneur arrive. » Les génies gardiens du lieu regardent, et sont tous frappés de terreur. Tchin-kun leur demande si le Grand Saint établi par le ciel n'est pas là. Tous répondent qu'il n'y a pas de Grand Saint dans le temple; qu'il n'y a personne que Tchin-kun lui-même, au milieu des parfums et des lampes. Tchin-kun ouvre brusquement la porte. Dès qu'il l'a vu, le singe lui dit, après avoir repris sa forme naturelle : « Ça ne vaut pas la peine de crier; ce temple sera désormais rendu célèbre par mon nom [2]. » Tchin-kun a saisi sa pique surnaturelle à double tranchant et à trois pointes, qui se nomme *coupe-visage;* mais le roi des singes esquive ses coups, et, prenant la petite aiguille à broder cachée dans son oreille, il cherche à se dérober à un si pressant danger. Il fuit; mais de toutes parts des ennemis le pressent et l'assiégent. Une fois hors de la pagode, au milieu des brouillards, au milieu des nuées, tantôt fuyant, tantôt combattant, il cherche à regagner le mont Hoa-ko. Cependant les troupes des quatre grands rois du ciel veillent attentivement à ce qu'il ne puisse échapper.

[1] Il y a plusieurs difficultés dans ce passage, non quant au sens des phrases, mais en ce qui touche aux noms propres, que je crois être des noms de génies composant la cour de Tchin-kun, dont le singe a usurpé un instant la place.

[2] La note du texte dit : « Ce temple n'est pas celui de la Tête du singe, mais il exprime la même idée. » Cette courte observation de l'éditeur chinois ferait supposer qu'il y a un temple nommé *Sun-miao*, qui rappelle la transformation du singe Sun-ou-kong.

Le grand général Khang-tchang et les autres sont unanimes à redoubler d'efforts pour l'arrêter, en le serrant de près[1].

Cependant, le roi des Esprits aux grands glaives a donné ordre aux jeunes frères de Tchin-kun d'amener des troupes pour s'emparer des démons rebelles, après quoi il s'élève dans les régions supérieures; il voulait se présenter au Seigneur suprême. Le Seigneur suprême était dans le palais de la région des âmes, avec Avalokitêçvara, la Mère du ciel, et la foule des immortels. S'entretenant avec sa cour de la guerre des dieux avec le singe, il exprimait son étonnement de ce que Tchin-kun, parti depuis toute une journée, n'eût point encore donné de ses nouvelles. «Que Votre Majesté permette au bonze, dit Avalokitçêvara en parlant de lui-même, que Votre Majesté permette à l'humble bonze d'aller, en compagnie de Lao-tseu, hors des portes méridionales du ciel, pour apprendre la vérité sur ce qui se passe. — Vos paroles sont justes,» répliqua le Dieu suprême. Les portes méridionales du ciel sont ouvertes; Avalokitêçvara s'avance, regarde et voit partout sur la terre les puissances célestes qui veillent en armes autour des rebelles. Ly-tièn-wang est avec No-tcha; ils tiennent à la main le miroir céleste, dont ils projettent la réverberation à travers l'espace, tandis que Tchin-kun tient le roi des singes étroitement bloqué et joue avec lui au plus fin.

Avalokitêçvara s'adressant à Lao-tseu, lui dit : «Ce Tchin-kun, que j'ai envoyé contre le singe, a bien de la peine.

[1] Une glose de l'édition in-8° dit à ce propos : «A la vue de ses sujets les fées et les singes, qui commençaient à perdre contenance, le Grand Saint sentit son cœur se troubler.... Dans toutes ses transformations, il n'a fait que descendre du quadrupède au volatile, au poisson, et enfin au reptile. Ne sachant plus quelle forme prendre après celles-là, il se métamorphose en pagode; il a caché sa tête, mais sa queue le trahit. Oh! que cela est pitoyable! Le voilà donc réduit à se changer en son propre adversaire. C'est se quitter soi-même pour entrer dans un autre, sortir d'un plus grand pour se réfugier dans un plus petit.....»

Certes il est doué d'un esprit pénétrant, et il serre déjà de bien près le rebelle. Cependant il n'a pu encore le faire prisonnier; si je lui prêtais un peu d'aide maintenant, sans nul doute, il le tiendrait bientôt. — Eh bien! aidez-le, répliqua Lao-tseu. — Avec ce vase de porcelaine, dans lequel trempe une branche de saule[1], je frapperai la tête du singe, reprit le Bodhisattva; non pas de manière à ce qu'il en perde la vie, mais de sorte qu'il tombe; ainsi je mettrai le petit saint Tchin-kun à même de le saisir. — Ce vase est de porcelaine, dit Lao-tseu; s'il atteint la tête du singe, tout sera au mieux; mais si, au lieu de frapper la tête du rebelle, il rencontre sa lance magique, certainement il ne la brisera pas, et l'ennemi ne sera pas pris. Laissez-moi plutôt entrer en lice. — Et quelle arme avez-vous? — Des armes? répliqua Lao-tseu; j'en ai, j'en ai, j'en ai! »

Relevant sa manche, il tira, du haut de son bras gauche, un anneau, et dit : « Cette arme est d'acier fondu; j'y ai adapté tout alentour de petites incrustations de la pierre philosophale pour compléter sa puissance divine. Elle a la faculté de se transformer; l'eau ni le feu ne peuvent l'entamer, et elle a le pouvoir de tout envelopper dans sa circonférence. On la nomme l'*acier taillé*, ou bien encore l'*acier qui enveloppe*[2].

[1] L'un des deux textes dit, « La branche de saule du vase de porcelaine; » l'autre dit : « Le vase de porcelaine à la branche de saule. » J'ai adopté cette dernière interprétation, parce que, dans l'édition de la Bibliothèque impériale, il y a une gravure (dont j'ai fait autrefois le décalque) qui représente *Kouan-yn*, suivie d'une servante, qui tient à la main un vase allongé, d'où l'on voit sortir une petite branche fine et flexible. Devant la déesse marche le disciple *Hoeï-ngan*; il porte à la main une bannière, et à sa ceinture est attaché un cimeterre.

[2] « Si l'on raisonne d'après les notions reçues, il est évident que le feu peut entamer le métal, tandis que le métal ne peut triompher du feu. Le métal dont il est ici question n'est donc point de la même nature que l'acier fondu ordinaire. En incrustant des points de la pierre philosophale sur sa circonférence, Lao-tseu l'avait rendu

Traverser le passage de la vallée Han [1], et changer sa longue existence pour arriver à l'état d'un Bodhisattva; voilà ce qu'il lui faut obtenir, et ce à quoi il ne peut arriver. C'est donc à moi de l'aller frapper pour qu'il tombe. »

En achevant ces paroles, il se précipite des portes du ciel, comme une nuée, sur la tête du roi des singes. Celui-ci, tout occupé à combattre contre Tchin-kun et ses six frères, ne prévoyait point la chute de cette arme, qui le menaçait. Du milieu des esprits célestes, parmi lesquels il venait de monter, il perdit pied et chancela. Il essayait de se relever en s'aidant de ses pattes, lorsque l'un des chiens de Tchin-kun, qui le suivait de près dans sa fuite, lui donna un coup de dents au mollet, et le fit tomber en le tirant à lui. Étendu à terre, le singe se mit à injurier ses adversaires : « Misérables! vous n'êtes pas de force à m'arrêter; il y a longtemps que vous cherchez à mordre le vieux singe! »

Il se retourne et fait un effort pour se relever; mais Tchin-kun et ses six frères se précipitent sur lui. Avec des cordes, ils le lient solidement; au moyen de couteaux à pointes recourbées, ils percent ses os décharnés [2], pour l'empêcher de

pareil à cette pierre même. Était-il difficile, avec une telle arme, de comprimer et d'abattre les cœurs rebelles et téméraires? » (Note de l'édition in-8°.)

[1] 過函關化胡 *Kouo-han-kouan* « traverser le passage, la porte de la vallée *Han* ». Comme cette vallée s'ouvre vers l'ouest (voir le Dictionnaire de Khang-hy), il faut traduire « faire un voyage à l'ouest, dans les pays bouddhiques. *Hoa-hou* « changer sa longue existence », ou mieux « corriger, rectifier sa vie, prendre une autre manière de vivre, qui permette (au singe) de mériter l'état de Bouddha et d'y atteindre. »

[2] 琵琶骨. Littéralement : « ses os de *pi-pa*, ses os pareils au luth. » Le Dictionnaire de Khang-hy dit que cette expression signifie : « L'apparence d'un poisson qui n'a plus d'écailles, que l'on a gratté. » La glose dit, à propos de ce dénoûment : « Le petit saint a pu triompher du grand saint; c'est là une parole qui renferme

leur échapper par une nouvelle transformation. Après avoir ramené à lui le disque, Tchin-kun alla présenter ses devoirs au Maître suprême, avec Kouan-yn et la Dêvi, et tous les immortels; il retourna au palais des nuées divines. D'autre part et dans la région inférieure, les quatre grands rois, ainsi que Ly-tien-wang et tous les génies, ayant réuni les

une grande vérité. Ce qu'il y a de plus grand sur la terre ne triomphe pas du plus grand. Le plus petit vient à bout du plus grand, comme le rat de l'éléphant, le porc du tigre, le moucheron du serpent..... Les choses excessives sont sujettes à des revers; il faut abandonner ce qui est trop haut et implorer les petits. Avalokitêçvara fait surgir *Tchin-kun*, et le roi des singes va être fait prisonnier. Ce n'était pas que *Tchin-kun* eût la puissance de prendre le roi des singes; mais le petit saint pouvait triompher du grand saint; et si, après l'avoir fait prisonnier, à la fin il était incapable de le retenir, c'est que la différence de force entre les deux adversaires continuait d'exister réellement. Dans les choses du monde, pouvoir les grandes choses et non les petites, comme réussir dans les petites et non dans les grandes, cela se rencontre communément. Il y a, dans tous les degrés, des obstacles, des empêchements qui arrêtent; mais celui qui peut les petites et les grandes choses, celui-là a le pouvoir de faire qu'il n'y ait ni petites, ni grandes choses. Celui que l'on appelle un brin d'herbe, capable de transformer les six métaux; celui qui, avec un poil de son corps, a manifesté les mers, les cavernes, le ciel et la terre, celui-là, ce n'est point un esprit pénétrant comme les autres; non, c'est le Tathâgata Bouddha vénérable (*Ju-lay-fo-tsou*): voilà pourquoi, si le singe a été soumis par le petit saint, il fallait que Bouddha intervînt pour l'arrêter. » Une autre glose, après avoir fait remarquer que les génies à tête d'herbe sont de la même nature que le singe, ajoute cette réflexion : « Les médecins disent : Attaquez la maladie avec la maladie! Les militaires disent : Attaquez des brigands avec des brigands! Il fallait donc que ces rebelles du mont *Hoa-ko*, pour être soumis, fussent attaqués par les génies à tête d'herbe. » Le fond de l'idée semble être que l'homme dont l'esprit s'élève si haut et qui défie le ciel peut être vaincu par les passions, par les désirs qui appartiennent à sa nature. Ces génies à tête d'herbe sont comme une image des mille petites misères qui troublent l'homme et le font tomber!

troupes célestes, les firent rentrer au camp. Là furent célébrées les louanges du petit saint Tchin-kun, à qui on attribuait le mérite de la victoire. « C'est à la faveur du ciel vénérable qu'on doit le succès, répliqua Tchin-kun, tous les génies ont fait leur devoir; quel mérite particulier ai-je pu acquérir? — Frère aîné, reprirent Kang-tchang et Yao-ly, si vous envoyiez vers les régions supérieures un exprès, annoncer au Maître suprême le succès de l'entreprise? — Tant que le Dieu souverain n'a pas fait connaître sa volonté, vous ne pouvez paraître en sa présence, répondit Tchin-kun :. . . . je vais d'abord monter vers lui avec les quatre grands rois... »

Dans tout ce récit, qui ne manque ni de mouvement, ni de fantaisie, il s'agit maintenant de mettre un peu d'ordre, si cela est possible. Et d'abord, au ciel, nous voyons siéger une triade que les gravures (de l'édition de la bibliothèque de l'Arsenal) représentent ainsi : au milieu, un personnage plus grand que les deux autres, coiffé et vêtu à la façon d'un empereur, avec une barbe : c'est l'*Ádinâtha*, le *Yu-ty*, ou Empereur de Jade. A la droite du souverain seigneur, se montre un vieillard, qu'à sa longue barbe et à sa tête chauve on reconnaît pour Lao-tseu; à la gauche du roi des cieux, paraît Kouan-Yn, coiffée à la manière des dames chinoises, tenant en main un chapelet, et, derrière la déesse chère aux Bouddhistes du céleste empire, on distingue le vase de porcelaine à branche de saule. Ces trois divinités ont le nimbe autour de la tête; la partie inférieure de leur corps demeure cachée dans les nuages. Au-dessous de la triade ainsi figurée, viennent les quatre rois des cieux, les *Tchatourmahârâdjas*, qui commandent les

divers ordres d'esprits célestes. Ceux-ci ne sont point en rapport direct avec le Maître suprême ; ils ne communiquent avec lui que par l'intermédiaire des quatre grands rois. La terre aussi a ses esprits inférieurs, ses démons (*Kouan*)[1], ses esprits-fées (*Yao*)[2] ; mais l'homme (représenté ici par le singe) l'emporte sur ces êtres doués d'une énergie et d'une puissance assez grandes cependant, puisqu'ils font la guerre aux génies du ciel. Une glose dit même à ce sujet : « Les esprits de la terre craignent de nuire aux hommes ; pourquoi les hommes du siècle ont-ils donc peur des esprits ? » Nous avons vu, en effet, le roi des singes subjuguer assez facilement tous les génies de la terre, ou, si l'on veut, ranger sous sa domination tous les animaux de la création, même les animaux fabuleux. Lorsqu'il était à l'école du Bodhisattva Soubhoûti, qu'a-t-il voulu apprendre ? Les transformations, l'art de se transporter librement là où bon lui semblait, sous toutes sortes de formes. Il a acquis la puissance, mais non la sagesse ; il a étendu le champ de ses désirs et de son ambition, au lieu d'apprendre à dompter ses instincts impétueux. Il a dérobé, lui aussi, le fruit de l'arbre de la science ; il a voulu devenir l'égal des dieux immortels, et, pour y parvenir, il a dérobé les pêches d'or, le breuvage mystérieux, la pierre philosophale. Comme Prométhée, petits-fils du Ciel et fils de la Terre, il a épouvanté les habi-

[1] 怪.
[2] 妖.

tants des régions supérieures par sa puissante et turbulente activité. Vaincu, après une lutte acharnée, il tombe vivant entre les mains des dieux; mais cette défaite n'aura pas pour résultat de le faire enchaîner sur un roc pour livrer son foie aux vautours; il y aura une réhabilitation de cette créature désordonnée, inquiète, toujours prête à bouleverser la nature. Comment s'opérera cette réhabilitation, nous l'étudierons dans un prochain article. Pour cette fois, nous laisserons notre héros, le quadrumane, s'en aller, comme un malfaiteur, entre quatre esprits aux grands glaives, dans sa noire prison, qui se nomme la *Tour du démon décapité*.

ETUDES

SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRATIÇAKHYA DU RIG-VÉDA

CHAPITRES X ET XI.

Les chapitres X et XI traitent du *Kramapâṭha*, ou « Lecture par redoublement », c'est-à-dire de la méthode de lecture qui coupe les stances par membres de deux mots, reprenant toujours le second mot du membre pour en former un membre nouveau avec le mot suivant. Cette méthode est une combinaison du *saṁhitâpâṭha* et du *padapâṭha*. Elle offre toutes les permutations euphoniques, toutes les particularités d'accentuation et de quantité, toutes les anomalies de la *saṁhitâ*,

puis elle ramène toutes les formes, comme fait le *pada*, à leur état primitif et normal, soit dans le premier énoncé, soit dans le second, soit encore, fort souvent, au moyen d'un *bahukrama*, ou membre de plus de deux mots, suivi d'un *parigraha*, c'est-à-dire d'une double reprise avec *iti* intercalé.

Le chapitre X expose la théorie et les règles essentielles de cette méthode de lecture. Uvaṭa, en divers endroits, l'appelle, par excellence, le *Kramaçâstra*. Le chapitre XI peut être considéré comme un supplément et une espèce de commentaire du chapitre X : il donne la raison des règles qui y sont enseignées, y ajoute des préceptes accessoires, des observations critiques et montre les divergences des écoles, les opinions diverses des maîtres; puis, après avoir recommandé de suivre l'ancienne méthode, les procédés primitifs enseignés par Pañcâla, fils de Babhru, il présente les objections qu'on fait au sujet du *Kramapâṭha* en général, les réfute et loue les avantages de ce système de récitation, très-efficace pour la conservation du texte sacré dans toute sa pureté, et très-propre à appeler l'attention, par un rapprochement immédiat, sur tous les faits remarquables de phonétique, de quantité, d'accentuation. Aux yeux du scoliaste, l'objet de ce second chapitre est si évidemment de donner les raisons des préceptes, que, partout où les *sûtras* omettent de le faire, il a soin de combler la lacune et d'indiquer lui-même ces raisons dans son commentaire. De la nature même du chapitre XI, on peut conclure, avec assez de vraisemblance, qu'il est moins ancien que celui qui le précède; mais ce n'est pas ici le lieu de parler de la composition du *Prâtiçâkhya*, et d'exposer les conjectures qu'on peut faire sur l'âge relatif de ses diverses parties. Il serait à désirer que chacune des parties du *Prâtiçâkhya* fût suivie d'un travail d'explication, de contrôle, de critique, semblable à celui que nous trouvons dans le chapitre XI, pour le sujet traité dans le chapitre X. Ce seraient de précieux matériaux pour l'histoire des origines de la grammaire, des indications, partielles sans doute et bien incomplètes, mais malgré cela, d'un grand intérêt, sur la conciliation qui s'est

faite entre les diverses théories, les diverses pratiques des écoles.

M. Roth est le premier qui nous ait donné sommairement, il y a une dizaine d'années, des notions générales, mais nettes et exactes, sur le *Kramapâṭha*, dans ses dissertations si souvent citées, *Zur Litteratur und Geschichte des Weda*. En 1854, M. le Dr Pertsch a publié le texte et la traduction d'un petit traité spécial, intitulé *Upalekha*, qui expose, comme notre chapitre X, cette méthode de lecture védique. A sa traduction il a joint un commentaire qui fait honneur à sa prudente sagacité, non moins qu'à son érudition, et dans son introduction il donne, sans le traduire, le texte de nos deux chapitres, d'après les manuscrits de Berlin. Je relèverai les variantes que ce texte nous offre : elles sont assez nombreuses dans le chapitre XI. M. Pertsch fait remarquer avec raison que ce chapitre est difficile, en maint endroit, tant pour le fond que pour la forme, et il paraît que le manuscrit 394 de la collection Chambers, qui renferme le commentaire, est trop incertain et trop fautif, dans cette partie, pour pouvoir aider beaucoup à l'intelligence des sûtras.

C'est à cause des difficultés du sujet et de la langue, que je suis revenu pour ces chapitres à la méthode d'interprétation et d'annotation que j'avais suivie pour toute la première lecture. J'ai cité, à peu près en entier, les scolies d'Uvaṭa, et je les ai traduites partout où il était utile de le faire. Le sens une fois bien arrêté, il sera facile de disposer les règles dans un ordre plus conforme à nos habitudes européennes.

CHAPITRE X (lecture II, chap. IV).

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

KRAMAPÂṬHA. — Règle générale du *krama*. — Mots à sauter, donnant lieu à des membres de plus de deux mots. — Où l'on doit faire le *sandhi* et où on doit le rompre. — Mots sujets au *parigraha*. — Règles du *parigraha*. — Réunion en un seul membre des *samayas*, ou assemblages de mots déjà connus.

क्रमो द्वाभ्यामभिक्रम्य प्रत्याद्यायोत्तरं तयोः ।
उत्तरेणोपसंदध्यात्तथार्धर्चं समापयेत् ॥ १ ॥
एकवर्णमनोकारं नते सु स्मेति नःपरे ।
पदेन च व्यवेतं यत्पदं तच्च व्यवायि च ॥ २ ॥
ईं लुप्तांतं प्लुताद्यीनि स्कंभनेनेति लुप्तवत् ।
इतो षिंचतावर्तमः पूर्वे द्वैपदयोर्द्वयोः ॥ ३ ॥
स्वसारमस्कृतेत्युभे परं वीरास एतन ।
अतीत्यैतान्यवस्यंति प्लुताद्यिप्रभृतीनि च ॥ ४ ॥
पूर्वोत्तरकृतं रूपं प्रत्याद्यानावसानयोः ।
न ब्रूयात्सर्वमेवान्यद्यथासंहितमाचरेत् ॥ ५ ॥
अवगृह्याणयतिक्रम्य सहेतिकरणानि च ।
धक्षि धुक्षि प्रवाद्यौ च विकृताद्यौ प्लुताद्यि च ॥ ६ ॥
अंतःपदं च येषां स्याद्विकारोऽनन्यकास्तिः ।
एतानि परिगृह्णीयाद्वक्रमध्यगतानि च ॥ ७ ॥

अर्धर्चात्यं च नाकारं प्रागतो ऽननुनासिकं ।
प्रत्याढायैव तं ब्रूयादुत्तरेण पुनः सह ॥ ८ ॥
उपस्थितं सेतिकरणं केवलं तु पढं स्थितं ।
तत्स्थितोपस्थितं नाम यत्रोभे आह संहिते ॥ ९ ॥
अदृष्टवर्णे प्रथमे चोढकः स्यात्प्रदर्शकः ।
एतद्विष्टं समासांस्तु पुनर्वचन इंगयेत् ॥ १० ॥
इतिपूर्वेषु संधानं पूर्वैः स्वः स्याढसंहितं ।
तढवग्रहवद्ब्रूयात्सधिनार्धर्चयोर्भवेत् ॥ ११ ॥
दृष्टक्रमत्वात्समयान्संढ्यात्सर्वशः क्रमे ।
पढेन च पढाभ्यां च प्रागवस्येढतीत्य च ॥ १२ ॥
नकारस्योष्मवद्वृत्तं प्लुतोपाचारिते नतिः ।
प्रश्लेषश्च प्रगृह्यस्य प्रकृत्या स्युः परिग्रहे ॥ १३ ॥
शोढाक्षरागमो ऽपेति न्यांय यांत्युत्तरे त्रयः ।
रिफितान्यूष्मणो ऽघोषे ढभावः स्वाधतीव च ॥ १४ ॥

TRADUCTION.

1. [Règles du] *krama*. — Ayant commencé par deux mots, qu'il reprenne le second, le joigne avec le mot suivant, et qu'il compose ainsi la demi-stance. —

2. Un mot d'une seule lettre, autre que [la particule] *o*; *su* et *sma* altérés [c'est-à-dire avec *sh* pour *s*], suivis de *naḥ*; un mot coupé par un autre mot, et ce mot qui le coupe;

3. *Îm*, ayant la fin tronquée [c'est-à-dire devenu *î*]; les mots qui ont l'initiale allongée; *skambhanena*, tronqué [c'est-à-dire devenu *kambhanena*]; le premier terme des deux mots doubles *ito shiñcata* et *âvar tamaḥ;*

4. Les deux mots *svasâram askṛita;* le second des deux mots *vîrâsa etana :* c'est en sautant ces [mots dont l'énumération précède, que] l'on coupe [comme il est dit au premier *çloka*]; — et [en passant les mots] qui suivent ceux dont l'initiale est allongée (voy. chap. II, 43)[1]. —

5. Que [le lecteur du *kramapâṭha*] ne prononce pas, à la reprise ni à la clôture [du membre], la forme produite par le mot antécédent ou par le mot suivant [c'est-à-dire, qu'il ne conserve pas, pour le mot repris en tête d'un membre, les modifications dues au mot précédent, ni, pour le mot qui clôt le membre, les modifications occasionnées par le mot suivant]. — Que, pour tout le reste, il se conforme aux règles de la *saṁhitâ*. —

6. Sautant les [mots] sujets à l'*avagraha* [c'est-à-dire que le *pada* coupe en deux], ceux qui sont accompagnés d'*iti*, les thèmes *dhaksh dhuksh* quand leur initiale est modifiée, et les mots dont la voyelle initiale est allongée,

7. Et ceux dans l'intérieur desquels il y a un changement qui n'est pas produit par une influence ex-

[1] Selon une autre interprétation, donnée également par le scoliaste : « ou [en passant les mots] de l'espèce de ceux dont l'initiale est allongée », c'est-à-dire les mots dont l'altération est initiale.

térieure, qu'il fasse, pour toutes ces [formes-là], le *parigraha* [c'est-à-dire qu'il les répète deux fois avec *iti* intercalé]; — [qu'il fasse] de même [pour les mots] placés entre plusieurs autres mots; —

8. Et [pour] le dernier de l'hémistiche; — mais non [pour] la particule *â*, non nasalisée, et ne terminant pas l'hémistiche. — La reprenant, qu'il la prononce de nouveau avec le mot suivant. —

9. [Le mot] accompagné d'*iti* [se nomme] *upasthita* [c'est-à-dire « suivi, » ou « placé auprès »]; — le mot seul [c'est-à-dire non suivi d'*iti*, se nomme] *sthita* [placé]. — Quand on les dit tous deux combinés [à savoir l'*upasthita* et le *sthita*], le nom est *sthitopasthita*. —

10. Si, dans le premier [membre du *krama*], la lettre [finale du premier mot] n'est point visible [par un effet du *sandhi*], que le *parigraha* [la] montre [sous sa forme primitive]. Cela est désiré [c'est-à-dire ce n'est point une règle obligatoire]. — Que, dans la répétition [après *iti*], l'on coupe les composés. —

11. Pour les mots précédés d'*iti*, le *sandhi* [avec *iti* est désiré] par les anciens maîtres. Que *svaḥ* ne soit pas lié. Qu'on le prononce à la manière de l'*avagraha*. — Qu'il n'y ait pas de *sandhi* entre les deux hémistiches. —

12. Qu'on lie complétement ensemble, dans le *krama*, les *samayas* [ou assemblages de mots déjà vus précédemment], par la raison que leur *krama* est connu; et qu'on termine par un mot [du *samaya*]

le membre qui précède, et [le membre que le *samaya* commence] par les deux mots [suivants]. —

13. Que le *n* changé en *ûshma*, l'allongement, l'*upâcarita*, l'altération [en cérébrale], la contraction d'un *pragrihya*, soient [ramenés] à leur état naturel et primitif, dans le *parigraha* [avant et après *iti*]. —

14. L'insertion [nommée] *çauddhâksharasandhi* disparaît [dans le *parigraha*]. — Les trois *sandhis* suivants reviennent à leur état naturel : 1° les *riphitas*, où le *r* remplace un *ûshma* devant une sourde ; 2° le changement [de *duḥ*] en *dû ;* et 3° *svadhitîva.*

NOTES.

I. Sûtra 1. क्रमः... — C'est le titre du chapitre : क्रम इत्यधिकारो वेदितव्यः

I. Sûtra 2. द्वाभ्यां... — Commentaire : द्वाभ्यां पदाभ्यामभिक्रम्यारभ्येत्यर्थः। तयोर्द्वयोरभिक्रांतयोरुत्तरं पदं प्रत्यादाय पुनर्गृहीत्वा ताभ्यामुत्तरेण पदेनोपसंदध्यात्। एतेन कल्पेनार्धर्चं समापयेत्। Exemple : पर्ज्जन्यांय प्र। प्र गांयत। गायत दिवः। दिवस्पुत्रायं। पुत्रायं मीळ्हुषें। मीळ्हुष इतिं मीळ्हुषें (*Rig-Véda*, VII, CII, 1). C'est toute la première demi-stance. Nous verrons plus loin (sûtra 9) la règle en vertu de laquelle le dernier mot de l'*ardharca* se répète avec *iti* intercalé.

II-IV. Sûtra 3. एकवर्णं... — On passe, dans le *krama*, les mots énumérés dans ce sûtra, d'où il résulte que, là où ils se rencontrent, il se fait des coupes ou divisions formées de plus de deux mots. Exemples :

1° Mots d'une seule lettre : आ मंद्रं। मद्रमा वरेण्यं। (*Rig-*

Véda, IX, LXV, 29) : on ne répète pas la particule था, qui suit मंदू, et ainsi la seconde coupe est formée de trois mots. On réunit de même les trois mots उदेति, pour उद् उ इति (VII, LXIII, 2), et उ त्यं, dont le *krama*, en y joignant le mot suivant de l'hymne, s'écrira, en vertu de règles que nous verrons plus loin, de la manière que voici : उ त्यं । उ इत्यूं । त्यं जातवेदसं । (I, L, 1).

यो fait exception : ainsi pour यद्वो (I, CXIII, 11), on suit les règles ordinaires du *krama*.

Après avoir donné ces trois exemples, Uvaṭa ajoute : एकाक्षरं पदमन्यं नास्ति, « Il n'y a pas d'autre mot d'une seule lettre (dans le *Rig-Veda*). » Notre sûtra considère ई comme tenant la place de ई, et composé par conséquent, dans le principe, de deux éléments.

2° *Sa* et *sma*, altérés et suivis de *naḥ* : ainsi, en une seule coupe : सो नु णः (I, XXXVIII, 6) ; et यामु ष्मा णः (VI, XLIV, 18).

Contre-exemples non sujets à l'exception, parce que le *s* initial n'est pas altéré, ou parce que *naḥ* ne suit pas : प्र नू न यामुर्जोषसं (VIII, XVIII, 22), इंद्रं सूरीन्कृणुहि स्मा नो मर्धं (VI, XLIV, 18) ; सो नु त्वा वावसन (VII, XXXII, 1) ; त्वं हि स्मा चावयच्युतानि (III, XXX, 4).

3° Dans les tmèses (voy. II, 43), le mot coupé et le mot qui coupe ; ainsi l'on passe नश्च स्मसि, et le membre est de quatre mots pour le passage suivant : इयंते नश्चाचमे देव्यां (IX, LXXXVI, 42). Le scoliaste donne pour synonyme à व्यवायि la proposition conjonctive यश्च व्यवैति, « et celui qui coupe ».

4° ई, quand on supprime la finale (voy. IV, 36). Membre de trois mots : यमो गंधर्वो (IX, CII, 6).

Contre-exemple où la coupe se fait régulièrement, parce que ई n'a pas perdu sa nasale : गर्भो रेभानां (VIII, LXXXVI, 11).

5° Les mots qui ont l'initiale allongée. Membres de trois mots (voy. II, 40 et 42) : योनिंमौरैगपं, dans le *pada* : योनिं । औरैक् । अप । (I, CXXIV, 8) : कुहुअवंणामावृणि राजांनं, dans le *pada* कुहऽअवणां । अवृणि । राजानं । (X, XXXIII, 4).

6° *Skambhanena*, quand le *s* initial est supprimé (voy. IV, 7). Membre de trois mots : चित्कंभनेन स्कभांयान् (X, CXI, 5).

Contre-exemple où le *s* n'est pas retranché et où le *krama* se fait d'après les règles ordinaires : अयं महान्महता स्कंभनेन (VI, XLVII, 5).

7° Dans les deux *sandhis* irréguliers : *Ito shiñcata* (V, 7), *âvar tamaḥ* (IV, 13), on passe le premier mot. De là encore des membres de trois mots : परीतो षिंचत, dans le *pada* परि । इतः । सिंचत । (IX, CVII, 1) ; उषा आंवर्तमं :, dans le *pada* : आवरित्याव : । तम : (I, XCII, 4).

8° Les deux mots *svasâram askṛita* (IV, 38) : निहु स्वसांरमस्कृतोषसं, dans le *pada* स्वसारं । अकृत । (X, CXXVII, 3).

9° Le second des deux mots *vîrâsa etana*. Le scoliaste, qui, pour les exemples précédents, ne fait pas le *krama* (au moins dans mon manuscrit), donne ici la forme de la coupe : परां वीरास : । वीरास एतन मर्यास : ।, dans le *pada* वीरास : । इतन । (V, LXI, 4).

IV. Sûtra 4. प्लुताद्दि०... — Ce sûtra est obscur, et le scoliaste nous apprend qu'on l'interprète de deux manières. Les uns l'appliquent aux deux premières tmèses citées au chapitre II, 43, à la suite de l'énumération des mots qui allongent leur initiale dans la *saṁhitâ* : शुनंश्चिच्छेपं निदितं, dans le *pada* शुन : शेपं । चित् । (*Rig-Véda*, V, II, 7), et नरांवाशंसं पूषणं, dans le *pada* नराशंसं । वा । (X, LXIV, 3). — Ceux qui expliquent ainsi cet axiome disent que la règle précédente,

relative aux tmèses, ne s'applique qu'à des cas où la tmèse, comme dans l'exemple cité plus haut (ईयते नरांचशसे हेळां), ne commence pas l'hémistiche, c'est-à-dire où l'un et l'autre mot doit devenir final, chacun à son tour.

Ceux qui rejettent cette interprétation subtile prennent च dans le sens de वा, et traduisent प्रभृति par प्रकार « espèce »; d'après eux, le sûtra 4 se rapporterait à योनिमाहैक् । चित्कमनेन । वीरास एनन । पीतः [1] (voyez plus haut पीतो चिंचत). Uvaṭa renvoie à ce sujet au chapitre XI, 7, où il n'est question que des trois premiers de ces quatre *sandhis* irréguliers. — L'un et l'autre sens est peu satisfaisant, mais je n'en vois pas de meilleur qu'on puisse substituer à ces deux opinions des interprètes indiens.

V. Sûtra 5. पूर्वोत्तरकृतं... — Ce sûtra signifie qu'il y a d'un membre à l'autre solution de continuité : quant à la liaison des mots d'un même membre entre eux, on observe les lois du *sandhi*, mais les lettres initiales et finales du membre en sont affranchies. Il résulte de là que ce système de lecture est, comme nous l'avons dit, un mélange de la *saṁhitâ* et du *pada*.

1° Exemples de modifications initiales, dues au mot précédent, et qui ne se font pas, à la reprise, dans le *krama-pâṭha* : यच्छकृतीषु । प्रकृतीषु यहना ।, dans le *pada* यत् । प्रकृतीषु । (*Rig-Véda*, VII, XXXIII, 4) : dans l'intérieur du membre, le प्र initial se change en छ्, en vertu de la règle donnée au chapitre IV, 5 ; à la reprise, en tête du membre suivant, il reprend sa forme naturelle ;

मो षु । मो इति मो (voy. plus bas les sûtras relatifs au *parigraha*) । सु (et non षु) त्वा । (VII, XXXII, 1);

[1] Ici इत: n'est pas suivi de चिंचत, dans le manuscrit de Paris, comme il paraît l'être, par suite d'une erreur sans doute, dans le manuscrit de Berlin. (Voyez l'*Upalekha* de M. Pertsch, p. VII, note 4.)

प्र पां: । न् (et non ण) इंद्रो । (IX, XLIV, 1); voy. V, 26.

2° Exemples de modifications finales, dues au mot suivant, et qui ne se font pas, à la fin du membre, dans le *krama-pâṭha :* घनेवं वज्रिन् । घनेवेति घना इव । वज्रिञ्छ्रथिहि (I, LXIII, 5): le न् de वज्रिन् reste dental, tandis que, dans l'intérieur du membre, il devient palatal, en vertu de la règle IV, 5;

अग्ने अच्छं । अच्छां वद । (X, CXLI, 1) : la *plati* prescrite pour l'अ final de अच्छ, VII, 2, se fait dans l'intérieur du second membre, mais non à la fin du premier.

V. SÛTRA 6. सर्वं... — Le scoliaste explique यथासंहितं de la manière suivante : यथासंहिताविधाने विहितं. Cf. ch. XI, s. 44.

Exemple : वाजेषु सासहिः । सासहिर्भव । (*Rig-Véda*, III, XXXVII, 6).

VI et VII. SÛTRA 7. अवगृह्याणि... — Commentaire : अवगृह्याणि = द्विखंडानि पूर्वोत्तररूपभूतानि पदानि. — सहेतिकरणानि = इतिकरणसहितानि. — अनन्यकारितः = आत्मकारितः.

Exemples : 1° Termes sujets à l'*avagraha :* ऋषिभिरीड्यः । ऋषिभिरित्यृषिऽभिः । (*Rig-Véda*, I, 1, 2, dans le *pada* ऋषिऽभिः);

2° Termes suivis d'*iti*, dans le *pada :* इंद्राग्नी अपात् । इंद्राग्नी इतीन्द्राग्नी (VI, LIX, 6, dans le *pada* इंद्राग्नी इति);

3° Les radicaux *dhaksh, dhuksh,* quand ils perdent leur aspiration (voy. IV, 41) : अनु दक्षि । दक्षि दावने । धक्षीति धक्षि । (II, 1, 10); मंदिनं दुक्षन् । दुक्षन्वृधे । धुक्षन्निति धुक्षन् । (I, CXXI, 8).

Contre-exemples où ces radicaux ne sont pas sujets au *parigraha,* parce qu'ils conservent leur aspiration : नीचा तं । तं धक्षि । धक्ष्यतसं । (IV, IV, 4); निर्धुक्षन् । धुक्षन्वक्षणाभ्यः (VIII, 1, 17);

4° Termes dont l'initiale est allongée (voy. II, 40-42) : ग्रौरेक् (dans le *pada* ग्रौरेक्) पंथां । ग्रौमित्यौरेक् । (I, CXIII, 16) ; ग्रायुंजातामश्विनां । ग्रयुंजातामित्ययुंजातां (X, XXXV, 6).

5° Termes modifiés par eux-mêmes et sans influence extérieure : सुषुमा यांतं । सुषुमेतिं सुषुम । (I, CXXXVII, 1) ; वावृधाना शुभः । ववृधानेतिं ववृधाना । (VIII, V, 11), voy. IX, 17.

Contre-exemple où la modification est produite par une influence extérieure : शक्र एषां (VIII, 1, 19). Le *parigraha* ne se fait point, parce que le changement de न् en ण् est dû au ऋ de शक्रः (voy. V, 28).

Ces divers exemples montrent comment Uvaṭa entend *atikramya*. On fait d'abord la reprise du mot, et c'est après l'avoir joint au mot qui le suit qu'on le répète deux fois, avec insertion de la particule *iti*. Il serait donc peut-être plus exact de traduire : « en sautant, en passant par-dessus [le mot suivant] » (voy. les exemples qui précèdent.)

La particule च, qui suit पंतःपदे au commencement du *çloka* 7, a été omise dans le manuscrit de Paris.

VII. Sûtra 8. वत्र०... — Les exemples que donne Uvaṭa prouvent qu'à ses yeux ce sûtra s'applique à tous les termes placés entre plusieurs mots, à tous ceux que l'on saute en vertu du sûtra 3. Je ne crois pas qu'il y ait un autre sens préférable (cf. chap. XI, 13) ; seulement, si l'on entend ainsi la règle, la mention spéciale de प्लुतादि est inutile dans le sûtra précédent, à moins qu'on ne prenne la conjonction च du sûtra 4 dans le sens de वा, conformément à la seconde opinion citée par Uvaṭa, et qu'on ne rende facultative la partie de la règle relative aux *plutis* initiales.

Exemples : ईयते नराशंसं देव्यं । नराशंसमिति नराशंसं । चेतिं च । (IX, LXXXVI, 42) ; शुनःशिश्चेपं निदितं । शुनःशेपमिति शुनःशेपं ।

चिदिति चित् । (V, II, 7); नरांवाशंसं पूषणं । नराशंसमिति नराशंसं । वेति वा । (X, LXIV, 3); मो षु णः । मो इति मो । स्विति सु । (I, XXXVIII, 6). Dans le dernier exemple, on fait le *parigraha* de मो, parce que c'est, dans le *pada*, un *sahetikaraṇam*, et celui de सु, parce que c'est un mot placé entre plusieurs mots et sauté dans le *krama*.

VIII. Sûtra 9. अर्धर्चात्यं... — Exemple : मीळ्हुष इति मीळ्हुषे (voy. sûtra 2).

VIII. Sûtra 10. न... — Exemple : मंदूमा वरेण्यं (*Rig-Véda*, IX, LXV, 29; voy. plus haut, sûtra 3). Le *parigraha* devrait se faire pour *â*, en vertu du sûtra 8.

Contre-exemples : 1° *â* terminant l'hémistiche तनूष्वा (dans le *pada* तनूषु । आ ।); *parigraha* d'*â* : एत्या । (IX, LXV, 30);

2° *â* nasalisé (voy. II, 30) : गभीरे आँ उग्रपुत्रे । एत्या । (VIII, LVI, 11) : ici l'*â* est nasalisé, parce qu'il est précédé d'un mot terminé en *e* : गभीरे, et suivi d'une voyelle qui commence un *pâda*.

VIII. Sûtra 11. प्रत्याद्याय... — Exemple : मंदूमा वरेण्यं । आ वरेण्यं । (*Rig-Véda*, IX, LXV, 29), déjà cité au sûtra 10.

IX. Sûtras 12 et 13. उपस्थितं..... — केवलं..... — सेतिकरणं a exactement la même valeur que सहेतिकरणं, que nous avons vu au *çloka* 6. Uvaṭa cite, comme exemple d'*upasthita*, le *pragṛihya* बाह्र, qui s'écrit dans le *pada* : बाह्र इति. — Emploi cité de *upasthita* et de *sthita*, XI, 31.

IX. Sûtra 14. तत्... — Le commentaire complète la proposition, en suppléant वक्ता « le récitateur, le lecteur », comme sujet du verbe आह. Exemple : विभावसो इति विभाऽवसो

(*Rig-Véda*, I, XLIV, 10). — Dans cette répétition avec *iti* ou *parigraha*, le premier *vibhâvaso*, placé devant *iti*, est *upasthita*; le second, placé après *iti*, est *sthita*; les deux sont *sthitopasthita*. — Emploi cité de ce *drandva*, XI, 31.

X. SÛTRA 15. अदृष्टवर्णो... — Dans le manuscrit de Paris, le texte a चोदकं; mais la glose चोदकः. — Commentaire : प्रथमे ह्येपदे पूर्वपदस्यांते वर्णो यदृष्टे तस्य प्रदर्शकः चोदकः स्यात्. J'ai donné dans la traduction même du sûtra l'interprétation de cette scolie. — चोदकः परिग्रह इत्यनयोर्ज्ञातं. La racine चुद् signifie « exciter, ordonner ». Le mot चोदकः s'applique bien au *parigraha*, dont l'objet est d'exciter l'attention, de l'appeler sur une forme. Nous retrouverons ce terme au chapitre IX, 14. — Au sujet d'*ishṭam*, Uvaṭa ajoute : इष्टवचनादेवास्यानित्यत्वं गम्यते. J'ai aussi tenu compte de cette mention, en traduisant le texte.

Exemples : तां : । तदिति तत् । (*Rig-Véda*, I, CVII, 3); तं नः । तमिति तं (ou plutôt तम्) (II, XXXIV, 7); तां त्वां । तामिति ताम् । (I, XLIX, 4). — Je n'ai pas besoin de faire remarquer que les deux derniers exemples ne s'appliqueront pas moins bien à la règle, si, pour suivre plus exactement les lois du *sandhi*, nous remplaçons l'*anusvâra* de तं et de तां par la nasale labiale.

X. SÛTRA 16. समासान्... — Commentaire : समासान् = यवगृह्णाणि पदानि : पुनर्वचने = परिग्रहस्य द्वितीये वचने : इंगयेत = यवगृह्णीयात्. Voy. chap. I, 25, note du sûtra 102.

Exemple : पुरोत्तिनो व्र । पुरोत्तिनोतिं पुरः ३ त्तिनो । (IX, CI, 1).

XI. SÛTRA 17. इतिपूर्वेषु... — Commentaire : इतिपूर्वेषु पदेषु परिग्रहे क्रियमाणे इतिः पूर्वो येभ्यस्ते इतिपूर्वास्तेषु इतिना संधानं पूर्वैराचार्यैरिष्टं । अस्माकमपि । स्वरिति पदसंहिते स्यात् (Il y a évidem-

ment une faute dans ces derniers mots, et il faut lire, avec le manuscrit 394 de Berlin, cité dans l'*Upalekha*, p. VII, note 11 : स्वरितीदं पदमसंहितं स्यात्, ou changer simplement पदसंहितं en तद्- ou एतदसंहितं.) असंहितमिति यथेतिकरणांतो निघातं न प्राप्नुयात्। स्वरितिप्रत्यये तदवग्रहवद्भवेत्। अवग्रहवदिति यथा मात्राकालोऽतरं स्यात्। स्व ऽ रितिं स्वः। (*Rig-Véda*, I, LII, 12). « Pour les mots qui ont *iti* devant eux, quand on fait le *parigraha* (suit la décomposition du possessif *itipûrva*), le *sandhi* avec *iti* (voy. chap. I, la note qui précède le 1er sûtra) est désiré par les anciens maîtres. Et aussi par nous. Que le mot *svaḥ* [qui suit *iti*] ne soit point lié [avec cette particule]. « Non lié » est pour que la fin de la particule *iti* ne prenne pas l'*anudâtta* (इतिं स्वः, et non इति स्वः). Quant au *svaḥ* qui est suivi d'*iti* [et commence le *parigraha*], qu'on le prononce à la manière de l'*avagraha*. « A la manière de l'*avagraha* » est pour qu'il y ait comme intervalle le temps d'une mesure. (Voy. chap. I, 6, sûtra 28). »

Les manuscrits de Berlin, que M. Pertsch a suivis, donnent, à ce qu'il paraît, असंधानं, au lieu de संधानं. Mais, dans le manuscrit de Paris, ni le texte, ni le commentaire n'ont l'*a* privatif, qui ne se trouve pas davantage dans une citation de cet axiome faite au chap. XI, 16. Je n'ai pas besoin de dire qu'à cause de la leçon qu'il a adoptée, M. Pertsch coupe aussi autrement que nous les mots de la glose अस्माकमपि.

X. SÛTRA 18. संधिः... — Comme les hémistiches ne se lient pas non plus dans le *saṁhitâpâṭha*, le scoliaste se demande : « Pourquoi cette défense? De quelle règle pourrait-on conclure cette liaison? » — « Du sûtra 19 », répond-il. केन प्रापावयं प्रतिषेध आरभ्यते। दृष्टक्रमत्वात्, etc. (voy. sûtra 19) इति प्राप्तेः.

XI. SÛTRA 19. दृष्टक्रमत्वात्.... — Les manuscrits de Berlin ont समयात्, que M. Pertsch a changé avec raison en

समयान्. Le manuscrit de Paris a समयान्, sans l'insertion euphonique du न्. — Uvaṭa ajoute हेतोः, pour faire ressortir le sens causal de l'ablatif, qui commence le sûtra. Il construit avec le second hémistiche, si je m'en rapporte à la division qui est dans mon manuscrit, le locatif क्रमे, qui termine le premier. L'instrumental singulier पदेन est expliqué par समयप्राच्यपदेन, « le mot initial du *samaya* », et अतीत्य par समयमतीत्य, « après avoir passé le *samaya* ». — Notre axiome entend par *samaya* les assemblages de mots, tels que certains refrains, etc. que les copistes du *pada*, et parfois de la *saṁhitâ*, omettent dans les manuscrits, en indiquant les lacunes par un petit cercle. Les exemples donneront une idée bien nette de la manière d'écrire ces groupes de mots dans le *krama* :

1° वसं वः । वसेति वसं । वस्त्रिष्टुभमिषं मंदद्रीत्रायेंदवे । (*Rig-Véda*, VIII, LVIII, 1) : le *samaya* est *vas trishṭubham ishaṁ*; il est joint au membre précédent par *vas*, puis réuni en un seul membre avec les deux mots suivants : *mandad-vîraya indave*.

2° योनिं इंद्र सदने अकारि । अकारि तमा नृभिः पुरुहूत । (VII, XXIV, 1) : le *samaya* est *akâri tam â*; la liaison se fait de même que dans l'exemple précédent.

Il faut plus de deux mots pour constituer un *samaya*. Ainsi la règle ne s'applique pas à la 2° stance de l'hymne 24 du 1er *maṇḍala*, bien qu'elle renferme les deux termes अमृतानां मनामहे, qui se lisent déjà à la stance précédente; ce n'est point un *samaya* : दृष्टक्रमत्वादिति हेतुसामान्ये सत्यपि । अग्नेर्वयं पंथमस्वामृतानामित्येवमादीनामनुदृष्टानां सर्वत्र संदध्यादिति तत्रोपपद्यते । कस्मात् । समयसंज्ञाया अभावात् ।. « Malgré la communauté de la cause exprimée en ces termes : *par la raison que le krama est connu*, la règle qui ordonne de lier complétement ne s'applique pas à des passages tels que : *agner vayaṁ... amṛitânâm*

(I, XXIV, 2). — Pourquoi? — Parce qu'il n'y a pas dénomination de *samaya*. »

La règle qui fait l'objet de ce sûtra est parfaitement expliquée par M. Pertsch, dans son *Upalekha*, p. 33 et 55.

XIII. SÛTRA 20. नकारस्य... — 1° *n* changé en *ûshma*. — उष्मवद्वृत्तं signifie « manière d'être, forme consistant à être comme un *ûshma* ». Voy. IV, 26-35. — Dans l'*Upalekha* (V, 6), il y a *ûshmavrittir nakârasya*. — Dans le chap. IV, 35 du *Prâtiçâkhya*, le mot *ûshma* a un sens moins étendu : नकारस्य लोपेऽफोष्मभावे.

Exemples : 1° अभीशूँरिव सारथिः । *parigraha :* अभीशूनिवेत्यभीशूनूऽइव । (*Rig-Véda*, VI, LVII, 6); साह्वांश्चिकित्वान् । *parigraha :* साह्वानिति साह्वान् (voy. chap. IX, 27); विभ्राजमानांश्चमसान् । *parigraha :* विभ्राजमानानिति विभ्राजमानान् । (IV, XXXIII, 6); आवदंस्त्वं । *parigraha :* आवदन्नित्याऽवदंन् (II, XLIII, 3); स्वतवाँः पायुः । *parigraha :* स्वतवानिति स्वऽतवान् (IV, II, 6); अस्माँअस्माँ इत् । *parigraha :* अस्मानस्मानित्यस्मान्ऽअस्मान् । (IV, XXXII, 4).

2° *Plati* ou allongement. Exemple : मन्नूमन्नू कृणुहि । *parigraha :* मन्नुमन्त्विति मन्नुऽमन्नु ।(III, XXXI, 20) : voy. ch. VII, 2.

3° *Upâcarita* (voy. chap. IV, 14). Exemple : ज्योतिष्कृदसि । *parigraha :* ज्योतिः कृदिति ज्योतिःऽकृत् (I, L, 4).

4° Altération en cérébrale (voyez chapitre V, 10 et 20). Exemple : सुषुमा यातं । *parigraha :* सुसुमति सुसुम (I, CXXXVII, 1); पितृयाणं सुमत् । *parigraha* : पितृयानमिति पितृऽयानं । (X, II, 7).

5° Contraction d'un *pragrihya* (voy. ch. II, 27). Exemple : दंपतीव । *parigraha :* दंपती इवेति दंपती (II, XXXIX, 2).

Contre-exemple montrant que cette règle ne s'applique qu'aux *pragrihyas* : श्वघ्नीव य: । *parigraha* : श्वघ्नीवेति श्वघ्नी ऽइव (II, XII, 4).

XIV. Sûtra 21. शौद्धात्तरागम:... — Commentaire : शौद्धात्तराणां संधीनामागमो य उक्त: । सो ऽपेति परिग्रहे क्रियमाणो ।. (Voy. ch. IV, 37 et 38.)

Exemples : पुरुचंदू वंसतं । *parigraha* : पुरुचंदूमिति पुरु ऽचंदू (*Rig-Véda*, V, VIII, 1); वनर्षदो वाचव: । *parigraha* : वनसद् इति वनसद: । (X, XLVI, 7.).

XIV. Sûtra 22. न्यायं... — Le commentaire explique न्यायं (« propriété », d'où « forme propre ») यांति par प्रकृतिं गच्छंति; उत्रे त्रय: par l'addition de संधय:, et प्रयोगे par celle de प्रत्यये. — Comme il s'agit particulièrement de la forme que doit prendre le mot devant इति, dans le *parigraha*, le vrai sens de न्यायं यांति est « reviennent à la règle, à la forme régulière ». Ainsi, dans le premier exemple que cite le scoliaste, le *r*, substitut du *visarga*, se remplace devant *c*, selon la loi du *sandhi*, par un *ç* palatal.

Ex. : 1° *riphitas* devant des sourdes (voy. ch. IV, 12 et 13) : स्वंचना रयि: । *parigraha* : स्वयशा इति स्वं ऽचना: । (*Rig-Véda*, IX, XLVII, 46), cf. sûtra 17; पूर्वदं वनर्षदं । *parigraha* : पू:सदमिति पू: ऽसदं । (X, CXXXII, 7); स्वंपतिं यत् । *parigraha* : स्वं: पतिमिति स्वं: पतिं (VIII, LXXXVI, 11);

2° *Duh* changé en *dû* (voy. chap. V, 24) : दूणाशं सत्यं । *parigraha* : दुर्नशमिति दु: ऽनशं (VI, XLV, 26); वनंस्य दूढ्यं । *parigraha* : दुर्ध्यं इति दु: ऽध्यं । (VIII, XIX, 15); दूढ्यो रथं: । दुर्ढ्य इति दु: ऽढ्यं । (IV, IX, 8).

3° *svadhitîva* (voy. V, 13) : स्वधितीव रीयंते । *parigraha* : स्वधितिरिवेतिं स्वधितिः ऽइव । (V, VII, 8).

Contre-exemple montrant qu'il ne s'agit que des *riphitas* suivis de sourdes. Quand le *r* est devant une sonnante, on ne modifie pas le mot, dans le *parigraha*, devant *iti* : स्वर्ज्जितं महिं । *parigraha* : स्वर्ज्जितमितिं स्वः ऽज्जितं । (X, CLXVII, 2).

D'autres, comme Uvaṭa nous en avertit, coupent autrement cet axiome : अपरे इदं सूत्रं योगविभागेन वर्णयंति । न्यायं यांत्युत्तरे त्रयः । प्रौढाक्षरागमादुत्तरे त्रयः संधयः प्रकृतिं यांति परिग्रहे क्रियमाणे । कतमे त्रयः । जुघुक्षत इति धक्षधुक्षप्रवादौ च । न जुंगुक्षतः । जुघुक्षत इतिं जुघुक्षतः । (VIII, XXXI, 7; voy. plus haut, note du sûtra 7, les exemples relatifs à धक्ष् et à धुक्ष्)..... । योगविभागादृते परिग्रहे एतेषां प्रकृतिभावो न सिध्यति । योगविभागे क्रियति उत्तरे त्रय इति ग्रहणमनर्थकं भवति । रिफितान्यूष्मणो ऽघोषे दूभावः स्वधितीव चेति यथोक्तमेवेति ।. « D'autres expliquent différemment ce sûtra, en coupant la construction (et entendent) : les trois derniers retournent à la forme régulière, [c'est-à-dire] les trois derniers *sandhis* [du chapitre IV, enseignés] à la suite [des sûtras qui traitent] de l'insertion d'une lettre dans les *çauddhâksharas*, reviennent à l'état naturel, quand le *parigraha* se fait. — Quels [sont ces] trois ? — *Jughukshataḥ* et les thèmes *dhaksh*, *dhuksh*. (Suivent les exemples.) Sans la coupe de la construction, le retour à la forme régulière de ces mots-là, dans le *parigraha*, n'est enseigné [par aucune règle]. Car s'il n'y a pas coupe de la construction, l'expression : « les trois autres » est [inutile et] sans objet. [Le reste du sûtra] *riphitâni*, etc. a le sens qui a été dit [dans la glose qui précède cette nouvelle explication]. » Le sens de ce long développement est facile à saisir. D'autres interprètes, dont l'opinion est peut-être préférable, coupent autrement la phrase. Ils détachent les mots उत्तरे त्रयः des mots qui suivent, et les appli-

quent à *jughukshataḥ*, etc. ils rendent ainsi la règle plus complète.

CHAPITRE XI (lecture II, chap. v).

(TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE.)

KRAMAPÂṬHA (suite). — Raisons des règles et des procédés exposés dans le chapitre précédent. — Observations critiques. — Opinions et théories diverses. — Éloge du *kramapâṭha* et réfutation des critiques dont il est l'objet.

अथार्ष्यलोपेन यदाह स क्रमः समानकालं पठसंहितं
[द्वयोः ।
अथो बहूनामविलोपकारणः पौरवस्यत्यतिगम्य का-
[निचित् ॥ १ ॥
अपृक्तमेकाक्षरमद्वियोनि यत्तद्वानुनासिक्यभयाद्वतीयते ।
नतं च पूर्वेण परस्य कारणं नतेः परस्योभयहेतुसंग्रहात्
[॥ २ ॥
परीत इत्युत्तरमेतयोर्द्वयोः परं हि पूर्वो नमतीत्यतीयते ।
ततोऽपरे मध्यमवेक्ष्य कारणं तदर्थज्ञं द्विक्रममत्र कुर्वते
[॥ ३ ॥
तमःपरं रेफनिमित्तसंशयात्तथावस्थितदर्पोद्यते पदं ।
अदो पितो सो चिदुषर्वसूयवो न धक्षिधुक्षीत्यपि चा-
[तियंति किं ॥ ४ ॥

स्वसारमित्येतदपोद्यते पदं परः सकारोपजनो ऽस्कृतेति च।
निरस्कृतेति व्युपसर्गकारितस्तदन्वयादाचरितं पंचभिः।५।
सहेति चेमेति च रक्तसंहितं गुणागमाद्वेतनभावि चेतन।
पदं च चास्कंभचिदित्यतः परं प्लुतादि चैतानि निमित्त-
[संशयात् ॥ ६ ॥
द्व्यभिक्रमं पूर्वनिमित्तमानिनस्त्रिषूत्तमेष्वाकुलनंतरं हि
[तत्।
अनंतरं त्वेव चतुर्थषष्ठयोः परं कथं तत्र च न द्व्यभिक्रमं
[॥ ७ ॥
अनानुपूर्व्ये पदसंध्यदर्शनात्पदव्यवेतं च पदव्यवायि च।
ततो ऽपरे द्विक्रममाकुलाश्रयात्कृताविलुप्तात्र हि वर्णसंहि-
[ता ॥ ८ ॥
पदानुपूर्व्येण सपूर्व आ ततस्ततो व्यवेतं च सह व्यवायि
[च।
ततो निराहेतयोश्च ते पदे ततो ऽव्यवेतेन परस्य संहिता
[॥ ९ ॥
अनंतरे त्रिक्रमकारणे यदि त्रिभिश्च गार्ग्यः पुनरेव च
[त्रिभिः।
त्रिसंगमे पंचभिरार्ष्यनुग्रहश्चतुःक्रमस्त्वाचरितो ऽत्र शा-
[कलैः॥ १० ॥

अलोपभावाद्पपरे बहुक्रमं प्रति स्वमार्षीति न कुर्वते
[क्वचित् ।
असर्वशस्तिप्रभृतिघ्नेकश : स्मरंति संख्यानियमेन शा-
[कलं ॥ ११ ॥
अयावने पूर्वविधानमाचेरथापदं संधिमपेतहेतुषु ।
अथो पदाभ्यां समयं पदेन च क्रमेघवस्थेदतिगम्य संदधत्
[॥ १२ ॥
सहेतिकाराणि समासमंतभाम्बहुक्रमे मध्यगतानि यानि
[च ।
तृतीयतां गच्छति यस्य सोष्मवाननन्ययोगं विकृतं प्रुताढि
[च ॥ १३ ॥
अतीत्य तेषां पदतां प्रदर्शयेत्कृते तु गार्ग्यस्य पुनस्त्य-
[भिक्रमे ।
अदृष्टवर्णे प्रथमे प्रदर्शनं स्मरंति तत्त्वत्र निराह चोदकः
[॥ १४ ॥
पदं यदा केवलमाह सा स्थितिर्यदेतिकारांतमुपस्थितं
[तदा ।
अथो विपर्यस्य समस्य चाह ते यदा स्थितोपस्थितमाच-
[स्युत ॥ १५ ॥
पुनर्ब्रुवंस्तत्र समासमिंगयेत्स्वरत्यितो ऽन्येषु च संधिमा-
[चरेत् ।

अवग्रहस्येव हि कालधारणा परिग्रहेऽस्तीत्युपधेत्यनु-
[स्मृता ॥ १६ ॥

अभिक्रमेतोभयतोऽनुसंहितं ततोऽस्य पश्चात्पदतां प्रद-
[र्शयेत् ।

यथापदं चान्यतरेण संदधत्त्रिषूत्तमेष्वेतदलोपसंभवात्
[॥ १७ ॥

अस्तासंध्येत्यपवाद्यते पदं पुनस्तदुत्काध्यवसाय पूर्ववत् ।
तथा यदृच्छोपनते बहुक्रमे क्रमेत तस्यैकपदानि निःसृ-
[जन् ॥ १८ ॥

नकारलोपोष्मभावमानयेदपेतरागां प्रकृतिं परिग्रहे ।
नतिं प्लुतोपाचरिते च यत्र च प्रगृह्यमेकीभवति स्वरोदयं
[॥ १९ ॥

प्रवाहिनो टूणाशटूढ्यटूळ्भा न्परेष्वघोषेषु च रेफमूष्मणः ।
महाप्रदेशं स्वधितीव चानयेन्नुदेच्च शौद्धाक्षरसंध्यमागमं
[॥ २० ॥

अभिक्रमे पूर्वविधानमाचरेत्पुनर्ब्रूवस्तूत्तरकारितं क्रमे ।
विकारमन्यद्यदतोऽनुसंहितं तदाचरेदंतगताद्ययोस्तु न
[॥ २१ ॥

सङ्ख्यथासंहितमेषु वाचरेत्पुनर्विवक्षन्पदमप्यसंदधत् ।
परिग्रहे संधिषु कारणान्वयादविक्रमं ऊष्मसु चोष्मसंधिषु
[॥ २२ ॥

समानकालावसमानकारणावनंतरौ वा यदि सन्निग-
[ऋतः ।
पदस्य दोषावथ लेखसंग्रहे नियुक्तमार्ष्यन्यतरेण लुप्यते
[॥ २३ ॥
मकारलोपे विकृतस्वरोपधे तृतीयभावे प्रथमस्य च ध्रुवं।
विपर्ययो वेतरथाभ्युपेयुषां तथोभयेषामनुनासिकोदये
[॥ २४ ॥
अथो नतेनोपहिते ऽनुनासिके तथाक्षरस्य क्रम एकपा-
[तिनः ।
न चात्र पूर्वः स्वरितेन संहितां लभेत तस्मिन्नियतस्व-
[रोदये ॥ २५ ॥
यदा च गच्छत्यनुदात्तमक्षरं वशं पदादेरुदयस्य तेन च ।
उदात्तपूर्वे नियतस्वरोदये परो विलोपो ऽनियतो यदावरः
[॥ २६ ॥
स्वरैकदेशं स्वरितस्य चोत्तरं यदा निहन्त्यादिनिमित्तमक्षरं।
उदात्तपूर्वो ऽप्यनुदात्तसंगमो यदा स्वरौ द्वौ लभते ऽपि
[वा बहून् ॥ २७ ॥
यथा प्रकृप्ते स्वरवर्णसंहिते तयोस्तयोरक्षरवर्णयोस्तथा ।
अदर्शनि ऽनार्ष्यविलोप उच्यते क्रमेण नार्षं ब्रुवते ऽपरे स्वरं
[॥ २८ ॥

अदृष्टमार्ष्यां यदि दृश्यते क्रमे विलोपमेवं ब्रुवतेऽपरे
[तथा ।
सकारणान्यार्ष्यविलोपविक्रमः क्रमेण युक्तोऽपि बहूनि
[संदधत् ॥ २९ ॥
पदं पदांतश्च यदा न गच्छति स्वरावसानं स तु योऽत्र
[युज्यते ।
तदानुरूपं लभते निराकृतं न चेन्निराहोपनिवृत्य तत्पदं
[॥ ३० ॥
स्थितस्थितोपस्थितयोश्च दृश्यते पदं यथावद्व्यवच्छुप-
[स्थिते ।
क्वचित्स्थितौ चैवमतोऽधि शाकलाः क्रमे स्थितोपस्थि-
[तमाचरंत्युत ॥ ३१ ॥
क्रमेत सर्वाणि पदानि निर्ब्रुवन्निति स्मरंत्याचरितं तु नो-
[त्क्रमेत् ।
क्रमस्य वर्त्म स्मृतिसंभवो ब्रुवन्समाधिमस्यान्वितराणि
[कीर्तयेत् ॥ ३२ ॥
यथोपदिष्टं क्रमशास्त्रमाहितः पुनः पृथक्तैर्विविधैर्न सा-
[धुवत् ।
इति प्र बाभ्रव्य उवाच च क्रमं क्रमप्रवक्ता प्रथमं शशंस
[च ॥ ३३ ॥

क्रमेण नार्थः पठसंहिताविदः पुराप्रसिद्धाश्रयपूर्वसिद्धि-
[भिः ।
अकृत्स्नसिद्धश्च न चान्यसाधको न चोद्यापायकरो न च
[श्रुतः ॥ ३४ ॥
असिध्यतः सिद्धिविपर्ययो यदि प्रसिध्यतोऽसिद्धिविप-
[र्ययस्तथा ।
सलापवादेषु च सत्सु न क्रमः प्रदेशशास्त्रेषु भवत्यनर्थकः
[॥ ३५ ॥
विपर्ययाच्छास्त्रसमाधिदर्शनात्पुराप्रसिद्धेरुभयोरनाश्र-
[यात् ।
समभ्युपेयाद्बहुभिश्च साधुभिः श्रुतेश्च सन्मानकरः क्रमो
[ऽर्थवान् ॥ ३६ ॥
श्रुते न च द्वेपठसंहितास्वरो प्रसिध्यतः पारणकर्म चो-
[त्तमं ।
क्रमादृतोऽप्यृग्यजुषां च वृत्तयं पदैः स्वरैश्चाध्ययनं तथा
[त्रिभिः ॥ ३७ ॥

TRADUCTION.

1. Le *krama* [est] ce que [le lecteur] récite, sans rompre la *saṁhitâ*, et avec une égale durée, en combinant les mots deux à deux. — [Il y a] aussi [un *krama*] de plus de deux [mots], sans solution de la *saṁhitâ*,

[où,] sautant certains [mots, l'on] termine [le membre] par ceux qui les suivent. —

2. Une [particule] d'une seule syllabe, sans consonne, et non diphthongue, est passée [dans le *krama*], par crainte de la nasalisation; — et [de même] un [mot] altéré par un [mot] précédent, et [devenant] cause [à son tour] de l'altération d'un [mot] suivant, [est sauté dans le *krama*,] pour réunir la double cause [de l'altération] du dernier. —

3. Le second des deux [mots] *pari itaḥ* est sauté, parce que [c'est] le premier [à savoir *pari*, qui, quoique séparé,] altère le mot qui suit [*itaḥ*, à savoir *siñcata*]. — Des [maîtres] autres que ceux [qui donnent cette règle], considérant la cause [d'altération] qui résulte du *sandhi*, [c'est-à-dire regardant comme principe du *sh* de *siñcata*, l'*o* irrégulier de *ito*,] font ici, par suite de cela, le *krama* [ordinaire] de deux [mots.] —

4. Le mot *âvar*, qui est suivi de *tamaḥ*, est également excepté, par suite du doute relatif à la cause qui produit le *r*. — Pourquoi ne passent-ils pas également [les *sandhis* non moins irréguliers] *ado pito*, *so cit*, *ushar vasûyavaḥ*, et aussi les [thèmes] *dhaksh*, *dhaksh*? —

5. [Dans *nir u svasâram askṛita*,] le mot *svasâram* est excepté, ainsi que le [mot] suivant *askṛita* [pour *akṛita*], parce qu'il a une insertion de *s*, et comme *niḥ* est ici préfixe d'*askṛita*, la pratique [des maîtres est que le membre], vu l'addition de ce mot, [soit composé] de cinq. —

6. [On passe] également *îm*, accompagné d'*iti* [et perdant le *m*], et *â*, accompagné de l'*anunâsika*, et *itana*, devenu *etana*, par l'accession du *guṇa*, et le mot qui suit *câskambha cit* [, à savoir *kambhanena*], et [tout mot] qui a l'initiale allongée: ces [divers mots ne peuvent terminer le membre], à cause du doute relatif à la cause [de l'altération]. —

7. Ceux qui pensent que l'altération est due au mot antécédent, veulent que, pour les trois derniers [*sandhis* qui précèdent], le membre soit [régulièrement] de deux [mots], parce que cet [antécédent] vient immédiatement avant [l'altération qu'il cause]. — Mais pour la quatrième et la sixième [des exceptions, énumérées à partir du *çloka* 2], c'est aussi un [mot] immédiatement voisin [qui est cause de l'altération, à savoir le mot] suivant. Pourquoi donc ne [fait-on] pas là aussi la coupe de deux [mots]? —

8. Pour la tmèse, [on passe] le mot coupé et le mot qui coupe [et ils ne peuvent pas clore le membre], parce qu'on ne voit pas le *sandhi* de ces mots. — D'autres [maîtres] veulent que [pour les tmèses], la coupe soit de deux [mots], conformément à la règle, parce qu'ici la combinaison des lettres se fait sans solution [de continuité]. —

9. Quand [la tmèse ne commence pas l'hémistiche et] a des mots antécédents, [on les prononce deux à deux,] selon la succession des mots, jusque-là [à savoir jusqu'à la tmèse]; ensuite [on prononce] le mot coupé et le mot qui coupe [, avec l'antécédent et le suivant]. — Puis on répète ces deux mots

[avec *iti* intercalé, on fait de même] pour les deux autres tmèses [qui n'ont pas de mots antécédents et commencent l'hémistiche]. Ensuite il y a combinaison du mot non coupé [c'est-à-dire de celui qui suit la tmèse] avec le mot suivant. —

10. S'il y a [deux mots] immédiatement unis qui produisent un *krama* de trois [mots], Gârgya [est d'avis qu'on fasse le *krama*] avec trois [mots], puis [il veut que le membre suivant soit] encore de trois [mots]. — Quand il y a réunion de trois [mots à joindre ensemble, quelques maîtres veulent que] la liaison successive de la *saṁhitâ* [soit] de cinq [mots, en un seul membre]. — Mais les disciples de Çâkalya font, dans ce cas, un *krama* de quatre mots. —

11. D'autres, sans rompre [pour cela le *sandhi*], ne font nulle part de *krama* de plus de deux mots, disant : le *sandhi* [de chaque mot a lieu] avec son [voisin]. — [Cela ne s'applique] pas partout. [Les maîtres,] en grand nombre, mentionnent, par un précepte énumératif, la règle çâkalyenne, [relative] à [des membres de] trois [mots] et plus. —

12. Quand il n'y a pas mélange [de mots exerçant une influence phonique], il faut observer la règle précédemment établie [c'est-à-dire faire les coupes de deux en deux mots]. — [Qu'on fasse] le *sandhi* selon le mot [, selon la forme propre et primitive du mot], quand les causes [d'altération] ont disparu. —

Dans les membres du *krama*, on doit, sautant le *samaya* [ou assemblage de mots déjà connu], clore

[le membre], en combinant [ce *samaya*] avec les deux mots [suivants] et, au moyen de [son premier] mot [, avec le membre précédent]. —

13. Les mots accompagnés d'*iti* [dans le *padapâṭha*], les composés, les mots qui terminent [l'hémistiche, et ceux qui, dans un *krama* de plus de deux mots, sont insérés au milieu, ceux dont l'aspirée se change en la troisième [de l'ordre], ceux qui sont modifiés sans liaison avec un autre [mot, c'est-à-dire par eux-mêmes], et les mots qui ont l'initiale allongée :

14. Après avoir sauté [ces mots-là, et les avoir combinés avec le mot suivant], qu'on montre [au moyen du *parigraha*] leur état de mot [, c'est-à-dire leur forme propre et primitive]. — Et [si l'on suit l'opinion] de Gârgya (XI, 10), [qu'on fasse de même le *parigraha*], après les deux membres de trois [mots]. — Lorsque le membre initial du *krama* [à savoir le premier de l'hémistiche] a une lettre non vue, [les maîtres] veulent qu'on la montre ; or, c'est le *parigraha* qui la prononce. —

15. Quand on dit un mot seul [, non suivi d'*iti*], c'est la *sthiti* ou position [c'est-à-dire on l'appelle *sthita*, « placé »]. — Lorsqu'il a à la fin *iti* [, c'est-à-dire qu'il en est suivi], alors [on le nomme] *upasthita* [« suivi » ou « placé auprès »]. — Mais lorsqu'on prononce ces [deux mots], en renversant l'ordre [observé ici, c'est-à-dire, d'abord l'*upasthita*, puis le *sthita*], et en les combinant ensemble, alors ils enseignent [que cette combinaison se nomme] *sthitopasthita*. —

16. Qu'il coupe le composé, en le répétant [après *iti*]. — Qu'il fasse [dans le *parigraha*] le *sandhi* [avec *iti*] des mots, autres que *svaḥ* [, qui suivent cette particule]. [Quant à *svaḥ*, les Çâkalyens] enseignent qu'il a dans le *parigraha*, comme antécédent d'*iti*, un prolongement de temps [, à savoir une quantité,] égale à [celle de] l'*avagraha*. —

17. [Ou bien] qu'il fasse le *krama* des deux côtés, de manière à produire un *sandhi* continu [, en laissant au mot sa forme irrégulière]; puis qu'il montre ensuite [au moyen du *parigraha*] la forme propre du mot. [Ou bien] encore qu'il lie [le mot irrégulier], selon sa forme propre, avec l'un ou l'autre [des mots voisins, soit l'antécédent, soit le suivant. Cela se fait] pour les trois derniers [mots ou espèces de mots, énumérés au *çl.* 6, ou selon d'autres au *çl.* 13], pour qu'il n'y ait pas séparation [du mot altéré et du mot altérant, quel qu'il soit]. —

18. Le mot *â*, non nasalisé, est excepté [du *parigraha*]. Qu'on le répète et qu'on termine le membre [par le mot suivant], comme [il a été enseigné] plus haut [c'est-à-dire d'après la règle générale du *krama*]. — De même [pour montrer la nature propre des mots], dans un *krama* de plus de deux mots, abandonné à la fantaisie [, c'est-à-dire qui n'est soumis à aucune des règles données], on peut procéder en détachant les mots un à un. —

19. Qu'on ramène à sa nature propre [, avant et après *iti*], dans le *parigraha*, en supprimant la coloration [c'est-à-dire l'*anunâsika* et les modifications

qu'il accompagne], le mot qui a subi [dans la *saṁhitâ*] le retranchement de *n*, l'addition d'un *ûshma* ou d'un *r*; — et de même l'altération [en cérébrale], — la syllabe allongée, l'*upâcarita*, — et [le *sandhi*] où un *pragrihya*, suivi d'une voyelle, se contracte [avec elle]; —

20. Les thèmes *dûndça*, *dûdhya*, *dûlabha*, — et le *r* remplaçant un *ûshma* devant des sourdes; — et le mot qui occupe une grande place [dans les *çâstras*, à savoir] *svadhitiva*; — et qu'on écarte la lettre intercalée, née du *sandhi* de syllabes pures. —

21. Que l'on applique, dans l'*abhikrama* [, c'est-à-dire quand on prononce le mot pour la première fois], la règle du mot précédent [, c'est-à-dire qu'on dise le mot avec les altérations que peut causer le mot précédent]; mais, en le répétant, dans le *krama* [dans la reprise], [qu'on fasse] les changements produits par le mot suivant. [Tout mot] autre que ceux-là [, c'est-à-dire tout mot altéré par lui-même et non par l'influence de l'antécédent ou du conséquent] doit se prononcer conformément au *saṁhitâpâṭha*. Mais cette règle ne s'applique pas au mot de la fin ni au mot du commencement [de l'hémistiche, parce qu'il n'y a pas de reprise pour eux]. —

22. Pour ces [mots et catégories de mots énumérés dans les *çl.* 19 et 20], on peut aussi procéder une fois, dans le *parigraha*, [avant *iti*,] conformément à la *saṁhitâ*, mais en répétant ensuite le mot [après *iti*], sans faire de *sandhi*. C'est parce que la cause qui donne lieu aux *sandhis* suit [dans le *pa-*

rigraha, s'y trouve avec son effet, qu'on y fait ainsi une fois le *sandhi*]. — Dans les *sandhis* d'*ûshmas*, formés de deux *ûshmas*, [qu'on ne rétablisse] pas le *visarga* [avant *iti*]. —

23. Si deux altérations d'un mot qui n'ont pas la même cause vont ensemble, soit simultanées, soit immédiatement rapprochées, sans qu'il y ait réunion des causes [en un seul membre, au moyen d'un *bahukrama*, donnant lieu à un *parigraha*], alors la *saṁhitâ* doit obligatoirement se dissoudre par l'un ou par l'autre [énoncé, à savoir par le premier ou par la reprise]; —

24. De même aussi, nécessairement, quand il y a un retranchement de *m*, précédé d'une voyelle altérée, et quand une consonne première [d'un ordre de *sparças*] passe à l'état de troisième. — Ou bien le contraire a lieu [, à savoir le retour d'une première à l'état de troisième], pour ceux qui suivent l'autre opinion [, celle de Gârgya]; — et pour les deux [écoles, une telle dissolution du *sandhi* a lieu], quand [une première ou une troisième] est suivie d'une nasale [et est altérée par elle]; —

25. Et aussi pour une nasale précédée d'une [consonne] altérée [en cérébrale]. — Semblable est le *krama* d'une syllabe qui se fond en une seule [avec la suivante]; — dans ce *krama* [ainsi fait], l'accent qui précède [la syllabe fondue en une seule avec la suivante] ne doit pas prendre le *sandhi* avec le *svarita*, quand cette [syllabe fondue] est suivie d'un accent bas [, à savoir d'un *anudâtta*]. —

26. Et lorsqu'une syllabe *anudâtta* entre dans la dépendance d'une initiale suivante [qui est *udâtta*], [on rompt] aussi [le *sandhi* qui a lieu] avec cette [syllabe conséquente]. — Quand [la contraction] a pour premier élément un *udâtta* et pour second un *anudâtta*, la solution [du *sandhi* est] postérieure [, c'est-à-dire se fait dans la reprise avec le mot suivant]; quand [le second élément est] *udâtta*, [elle est] antérieure [, c'est-à-dire se fait dans le premier énoncé, avec le mot précédent]. —

27. Quand la portion postérieure d'accent d'un *svarita* est prononcée bas [c'est-à-dire avec le ton de l'*anudâtta*, parce qu'elle est suivie d'un *udâtta*], [alors on résout le *sandhi* dans le premier énoncé, où] la syllabe n'est plus accompagnée du principe [d'altération de son accent, lequel principe est l'initiale *udâtta* du mot suivant]. — Quand un assemblage de syllabes *anudâttas* précédé d'un *udâtta* [et aussi d'un *svarita*], prend deux accents ou même plus [, on résout le *sandhi* dans le premier ou le second énoncé]. —

28. Quand on ne voit pas [dans le *krama* ordinaire] les deux *sandhis* d'accents ou de lettres de telles ou telles syllabes ou lettres, [quand on ne les voit pas, dis-je,] tels qu'ils sont prescrits [par les règles], il n'y a pas lieu [pour cela] à la non solution du *sandhi*. D'autres [maîtres] disent l'accent, dans les membres du *krama*, non combiné d'après les règles de la *saṁhitâ*. —

29. Si l'on voit dans le *krama* [, en faisant les coupes ordinaires, des particularités phoniques] qui

ne se voient pas dans la *saṁhitâ*, [alors d'autres maîtres], pour ce cas, prescrivent la coupe de la façon suivante : un membre à part, joint au *krama*, et ne rompant pas le *sandhi*, et réunissant, même plusieurs mots, joints à leurs causes [d'altération]. —

30. Quand un mot n'arrive pas à [avoir] son accent, et une fin de mot à clore [un membre], mais que c'est [la fin du terme] combiné là [avec lui qui le clôt], alors ce mot a sa forme propre exclue [du *krama*], à moins qu'on ne le dise à part [sous forme de *parigraha*], en le répétant après [le membre]. —

31. Le mot se voit tel qu'il est [, c'est-à-dire sous sa forme propre], dans la *sthiti* [, c'est-à-dire quand il est prononcé sans *iti* dans le *krama*,] et dans le *sthitopasthita* [ou *parigraha*]; car dans l'*upasthita* [, c'est-à-dire quand il est suivi d'*iti*, il paraît] avec un retranchement, et quelquefois de même dans la *sthiti* : c'est pour cela que les Çâkalyens pratiquent, dans le *krama*, le *sthitopasthita* [ou *parigraha*]. —

32. Ils disent : « Que [le lecteur] fasse le *krama*, en reprenant tous les mots [au moyen du *parigraha*]. » — Mais qu'il ne transgresse pas la règle traditionnelle [de l'école]. Disant la méthode du *krama* [, laquelle consiste dans] la *smṛiti* [les préceptes du *çâstra*] et la nature originelle [des mots], qu'il applique dans sa récitation les autres [prescriptions], en vue de la perfection de ce [*krama* et de la conciliation des diverses règles]. —

33. La bonne méthode [est de faire] comme

[a été] enseigné, au commencement, le *çâstra* du *krama*, mais non comme disent, chacun à sa façon, les divers [maîtres]. — Ainsi le fils de Babhru [, à savoir Pañcâla], le premier auteur du *krama*, a d'abord enseigné cette méthode [à ses disciples] et l'a louée [pour son utilité]. —

34. Le *kramapâṭha* [, objecte-t-on,] est sans objet pour qui connaît le *pada* et la *saṁhitâ*, vu que ses effets sont postérieurs à [ces deux autres méthodes,] auxquelles il doit son origine, et non connus anciennement. Il n'est pas produit complet [, mais moitié une chose, moitié une autre], il n'effectue pas autre chose [que le *pada* et la *saṁhitâ*], n'ajoute ni ne retranche rien; [enfin] il n'est pas révélé [dans les livres saints]. —

35. [A cela on peut répondre d'abord : l'objection se contredit elle-même;] si, pour une chose inefficace, il y a le contraire d'effet, d'autre part, pour [toute] chose efficace, il y a le contraire de non-effet. — [Puis] les *çâstras* qui montrent [les faits du langage] renfermant des exceptions, le *krama* [qui rend attentif à ces exceptions, au moyen du *bahukrama*, du *parigraha*, etc.] n'est pas sans objet. —

36. Le *krama* [est une méthode bonne et] utile par ce contraire [que nous venons de dire], puis parce qu'il met d'accord les [prescriptions diverses des] *çâstras*, qu'il est anciennement connu, qu'il ne se réfère pas aux deux autres [méthodes, de manière à n'avoir rien de distinct d'elles], parce que beaucoup de bons maîtres se sont accordés à y re-

courir, enfin parce qu'il fait autorité en vertu de la révélation. —

37. Et sans [le *krama*], le *sandhi* et l'accentuation par groupes de deux mots ne peuvent se faire. C'est le meilleur des modes de lecture. — Aussi le *krama* est-il la conservation des *Riks* et des *Yajuḥ*, par les mots et les accents. Ainsi la lecture du [Véda se fait] par trois méthodes.

NOTES.

I. Sûtra 1. अथ... — Commentaire : आर्ष्याः = संहिताया (अलोपेन); समानकालं = तुल्यकालं. — La 3e personne आह est expliquée par l'addition du sujet वक्ता, que nous avons déjà vu dans une des gloses du chapitre précédent. — स क्रमः indique le sujet du chapitre : अधिकृतो वेदितव्यः.

Uvaṭa fait remarquer que le sûtra dit : « combinaison de deux mots égale en durée », pour distinguer ce *krama* des mots du *varṇakrama* ou *krama* des lettres dont traite le chapitre VI : स्वरानुस्वरोपहितो द्विरुच्यते संयोगादिः स क्रम (VI, 1) इति मा भूत्. — Par cette égalité de durée, il faut entendre sans doute qu'on met le même temps dans le *krama* à prononcer chaque mot en particulier, abstraction faite de la répétition, que dans la *saṁhitâ*.

Le scoliaste analyse पदसंहितं comme un *dvandva* : ते च पदे तयोश्च संहिता, d'où l'on pourrait déduire un sens, préférable peut-être à celui que rend ma traduction : le *krama* combine le *pada* et la *saṁhitâ;* les mots y sont dits tour à tour d'après les deux méthodes. Dans le texte même du sûtra, le manuscrit de Paris porte पदं संहितं en deux mots ; mais dans le commentaire, le composé पदसंहितं est répété plusieurs fois, et c'est aussi la leçon des manuscrits de Berlin (voy. l'*Upalekha* de

M. Pertsch, p. VIII, et cf. p. V). — Je n'ai pas traduit la particule de transition अथ; elle sert sans doute à marquer que ce chapitre se rattache étroitement au précédent, qu'il traite et développe le même sujet; on pourrait aussi peut-être la considérer comme un corrélatif de अथो, qui commence le vers suivant.

Exemple de *krama* : अग्निमीळे । ईळे पुरोहितं । (*Rig-Véda*, I, 1, 1).

I. Sûtra 2. अथो... — M. Pertsch lit अथह्नो et अथस्यति. Je préfère les leçons du manuscrit de Paris (अपि अह्नो, dans le commentaire). — La règle que contient cet axiome sera expliquée dans la suite; elle résume plusieurs des sûtras suivants, et Uvaṭa nous dit qu'il citera plus loin les exemples des mots que l'on saute (तानि पदान्युत्तरत्रोदाहरिष्यामः). Le chapitre précédent (au sûtra 3) nous a d'ailleurs déjà donné des détails circonstanciés sur les mots que l'on saute. — Le substantif क्रम, désigne, soit la méthode du *kramapâṭha*, soit les membres mêmes du *krama*; ce dernier sens est celui que le mot a le plus ordinairement dans ces deux chapitres (voy. Pertsch, *Upalekha*, p. 23). — Nous avons déjà vu अथो au chapitre IV, 17 et V, 17, et nous le retrouverons au chapitre XV, 11. Dans ce dernier endroit, le scoliaste le traduit par वा; dans les autres, par अपि ou अपि च.

II. Sûtra 3. अपृक्तं (X, s. 3)... — Sur अपृक्त (= अव्यंजन), voy. chap. I, 19. — अदितोनि = अनेकमात्रं, voy. chap. I, 1. La métaphore « ayant une double matrice (cf. II, 11) » désigne la particule *o* (= *a* + *a*). On saute ces particules, pour éviter que, devenant finales, elles ne se nasalisent, conformément à l'opinion exprimée au chapitre I, 19, où le scoliaste nous renvoie. Les exemples cités sont ceux que nous avons donnés dans la note du sûtra 3, 1°, du chapitre précédent.

Contre-exemples : 1° Il faut que ce soit une simple voyelle;

ainsi la règle ne s'applique point à *âḥ* : दुहितुराः, dans le *pada* : दुहितुः । आः । (*Rig-Véda*, X, LXI, 5);

2° La particule *o* fait exception. Voy. ch. X, sûtra 3, 1°.

Uvaṭa fait remarquer que le mot एकाक्षरं, servant d'épithète à पदं sous-entendu, empêche d'appliquer la règle à une syllabe voyelle qui ne serait pas un mot : एकाक्षरग्रहणं पदविशेषणं । अपृक्तमेकाक्षरं पदमनवसानीयमिति । इतरथा ह्यक्षरं विशेष्येत । अपृक्तमद्वियोनि यदक्षरं तदंतमनवसानीयमिति. Et quel mal y aurait-il à cela? ajoute le commentaire. अत्र को दोषः. Il en résulterait, répond-il, qu'on ne finirait pas le membre, par exemple, à l'*u* du passage que voici [, *u* qui n'est pas un mot, et doit être par conséquent final] : शमीध्वमग्निगा ३ उ इति । अवसानं न स्यात्. Relativement à cet exemple, qui se trouve en partie dans une citation du commentaire de M. Böhtlingk sur Pâṇini, VII, III, 95, p. 339, voy. la remarque faite au sujet d'une décomposition de diphthongue, dans le Dictionnaire de MM. Böhtlingk et Roth, t. I, p. 861.

II. Sûtra 4. नतं (X, s. 3)... — Uvaṭa explique bien la fin du sûtra : किंकारणं. « Pourquoi [saute-t-on ce mot et ne peut-il être final]? » परस्योभयहेतुसंग्रहार्थं । मो षु णं इत्यत्र स्वब्रह्मक्षरेणेति नामिनिमित्तं षत्वं । षु णं इत्यत्र नते सु स्मेति षत्वनिमित्तं णत्वं । नाम्यभावे षत्वं न स्यात् । षत्वाभावे णत्वं नेति ।. « Pour réunir la double cause de l'altération du mot suivant. Dans *mo shu ṇaḥ* (*Rig-Véda*, I, XXXVIII, 6), le changement en *sh* a pour cause occasionnelle la voyelle altérante (*o*), en vertu de l'axiome *su abahvaksharena* (chap. V, 2). Dans *shu ṇaḥ*, le changement en *ṇ* a pour cause le changement en *sh* [du *s* de *su*], en vertu de l'axiome *nate su sma* (chap. V, 26). S'il n'y avait pas une voyelle altérante [, la finale de *mo*], il n'y aurait pas changement en *sh*; et s'il n'y avait pas changement en *sh*, il n'y aurait pas changement en *ṇ* ».

Autre exemple : ग्रासु ष्मा णः (VI, XLIV, 18).

III. Sûtra 5. परि (X, s. 3). . . . — J'ai inséré dans ma traduction, pour la rendre intelligible, les explications du commentaire : अनवसानीयात्पदं चिंचतेति पदं व्यवहितमपि पूर्वं परीति पदं नमतीति. — Dans le texte du sûtra, *iti* termine la proposition qui donne la raison de la règle; c'est une tournure fort usitée.

Exemple : परीतो चिंचत (*Rig-Véda*, IX, cvii, 1). (Voy. ch. V, 7.)

III. Sûtra 6. तत:... M. Pertsch, d'après les manuscrits de Berlin, donne अपेक्ष्य pour अवेक्ष्य. — Commentaire : तत: = तेभ्य: परे आचार्या अस्यामवस्थायां संधिं कारणमवेक्ष्य । किं कारणं । इतो चिंचतेति योत्वनिपातने । तदर्थत्वेव वर्त्मे मन्यमाना: । द्विक्रममत्र कुर्वते । « Des maîtres autres que ceux-là, considérant, en cette circonstance, la cause [d'altération] née du *sandhi*..... (Quelle cause? — Le changement irrégulier [d'*aḥ*] en *o*, dans इतो चिंचत)....., pensant que le changement en *sh* est né justement de là, font là le *krama* de deux mots » : परीत: । इतो चिंचत ।. Je ne me suis écarté de l'interprétation du scoliaste que pour तदर्थत्वे, qu'il explique au moyen d'une ellipse qui me paraît grammaticalement impossible. Cette différence partielle n'affecte en aucune façon le sens général du sûtra.

IV. Sûtra 7. तम:परं .... (X, s. 3). — Uvaṭa explique तथा, comme rattachant ce sûtra au chapitre précédent : तथा यथा पूर्वोक्तं. — Il commente अपोह्यते (cf. chap. IV, 18) par le synonyme अपनीयते et par le complément अवसानात्, « et excepté, exclus de la conclusion, » c'est-à-dire se saute et ne peut être final d'un membre. — Il ajoute : किंकारणं । « Pourquoi? » — रेफनिमित्तसंशयात्, « par le doute relatif à la cause du *r*. » — न हि विज्ञायते पूर्वेण पदेन । उत्तरेण वा पदादिना रेफो

भवतीति । « car on ne distingue pas si le *r* [d'*âvar*] est produit par la fin du mot précédent (*ushâ*), ou par le commencement du mot suivant (*tamaḥ*). — अत उभयसंग्रहार्थमतीयते । « c'est pour cela qu'on passe (*âvar*), pour réunir les deux [causes possibles]. »

Exemple : उषा आवर्तमः (*Rig-Véda*, I, XCII, 4).

IV. Sûtra 8. अद्रो... — Pour les trois *sandhis* irréguliers cités dans ce sûtra, voyez chap. IV, 13. — Pour *dhaksh* et *dhuksh*, IV, 41. Il est parlé de ces deux derniers thèmes au chapitre X, 6, comme étant sujets au *parigraha*, mais non comme devant être sautés dans le *krama*.

Uvaṭa fait observer avec raison que la cause de ces *sandhis* [et de l'altération de l'aspirée dans *dhaksh*, *dhuksh*] est tout aussi incertaine que celle du *r* d'*âvar* : सांशयिकनिमित्तानि, et ne trouvant pas de réponse à la question du présent sûtra, il dit naturellement que, si on ne les passe pas, c'est uniquement pour cette raison, qu'ils ne sont pas compris dans les mots que le *kramaçâstra* énumère comme ne devant pas clore les membres du *krama* : यद्यपि तुल्यानि तथापि क्रमशास्त्रे अनवसानीयेषु न गृहीतानीमानि तस्मान्नातियंति. — Ici l'on ne donne que la raison des faits compris dans le *çâstra* : तत्र गृहीतानामिह हेतुरुच्यते.

V. Sûtra 9. स्वसारं (X, s. 3)... — अपोयति = अवसानादपोयति, comme au sûtra 7. — सकारोपज्ञनः = सकारागमः – तदन्वयात् = उपसर्गान्वयात्. — Les adjectifs masculins se rapportant à *askṛita* et à *niḥ*, s'expliquent sans doute par l'ellipse de शब्दः.

VI. Sûtra 10. सहेति (X, s. 3)... — Uvaṭa explique le doute relatif à la cause de l'altération, comme il l'a fait plus haut : on ignore si l'altération est produite par la fin du mot précédent, ou par le commencement du mot suivant. — Les

exemples relatifs à ce sûtra se trouvent, pour la plupart, dans la note du sûtra 3 du chapitre X. Il faut y joindre celui de l'*â* nasalisé : अभ र्षां (dans le *pada* षा) वृषो वृषणा वितनोति (*Rig-Véda*, V, XLVIII, 1). — Pour rendre intelligible la mention relative à *skambhanena*, voici la citation complète : चा-स्कंभ चित्कंभनेन स्कभीयान् (X, CXI, 5).

VII. Sûtra 11. द्वाभिक्रमं (X. 4)... — Commentaire : द्वाभ्यां पदाभ्यामभिक्रममिच्छन्त्युत्तरेषु त्रिषु निमित्तसंज्ञेषु । अनवसानीयात्पूर्वं पदं निमित्तं मन्यते ॥. Si le mot altéré et le mot qui altère se suivent immédiatement, il suffit, en effet, d'un membre de deux mots, pour faire le *sandhi*, et rendre compte de la modification euphonique. — Les trois irrégularités énumérées à la fin du sûtra précédent affectent le commencement des mots : ce sont le *guṇa* (de *vîrâsu etana*), la chute de *s* (dans *cit kambhanena*) et l'*â* long (de *yonim âruk*) : गुणागमः सकारलोपश्चात्वं च. — A ces trois *sandhis*, Uvaṭa, au chapitre X, 4, en ajoute un quatrième (*parîto shiñcata*).

VII. Sûtra 12. अनंतरं... — La quatrième exception est *âvar tamaḥ* (sûtra 7), et la sixième *yam î garbhaṁ* (sûtra 10). — Uvaṭa, dans sa glose, développe le raisonnement par un dilemme : « De deux choses l'une : ou bien il ne faut pas faire la coupe de deux mots pour les trois *sandhis* mentionnés au sûtra 11, ou bien il faut la faire aussi pour les deux dont il est question ici ; car il y a, pour les uns comme pour les autres, rapprochement du mot altéré et du mot qui altère. C'est le voisinage immédiat qui, dans les deux cas, est cause de la modification : अत्रापि हि विकारहेतुरानंतर्यमेव. — Nous avons vu, dans les notes des sûtras 7 et 10, qu'il y a doute sur le principe de ces deux altérations. Aussi la question critique du sûtra 12 et le dilemme du scoliaste ne s'adressent-ils qu'aux *pûrvanimittamâninaḥ*, qui veulent que la cause soit immédiatement voisine de l'effet.

VIII. Sûtra 13. अनानुपूर्व्ये (X, 3)... —Commentaire: अनानुपूर्व्यसंहिते, « dans le *sandhi* par non-succession, par interruption » : c'est le nom donné à la tmèse au chap. II, 43.— पदेन यद्यवेतं यच्च व्यवैति ते उभे अनवसानीये भवतः । किंकारणं । पदसंध्यदर्शनात् । शुनः शेपं चिदित्येतयोः पदयोरन्येन सह संधिरदृष्टो भवति ।. On ne voit pas le *sandhi* de *çunaḥçepaṁ*, le mot coupé, avec *cit*, qui le coupe, tandis qu'il devrait le suivre. (Voy. la note du sûtra 15.), — Les exemples ont été cités au chapitre II et au chapitre X.

VIII. Sûtra 14. ततः... — Ces maîtres font ainsi le *krama*: शुनंश्चित् । चिच्छेपं । शेपश्चिदिति । (*Rig-Véda*, V, 11, 7). Uvaṭa explique les divers *sandhis* qui se font dans ces trois membres, en citant les sûtras 31, 11, 4 et 6 du chap. IV. — आश्रयात् = लक्षणात्, « en vertu de la définition, de la règle générale ». — La seconde moitié du sûtra est expliquée par la glose suivante : कृता अत्राविलोपेन वर्णानां वर्णैः सह संहिता भवतीति. Cette glose, que confirme, du reste, toute la suite du commentaire, montre qu'il ne faut pas, dans le texte du sûtra, lire कृता विलुप्ता, mais कृताविलुप्ता, pour कृता अविलुप्ता. — Pour ततो ऽपरे, voy. plus haut, sûtra 6.

IX. Sûtra 15. पदानुपूर्व्येण... — M. Pertsch, d'après un manuscrit de Berlin, lit आगतः pour आ ततः ; mais l'ensemble du sûtra et le commentaire ne laissent, ce me semble, subsister aucun doute sur cette dernière leçon. Commentaire: पदानामानुपूर्व्येण सपूर्वे विद्यमानपूर्वे ऽनानुपूर्व्यसंहिते ऽर्धर्चस्य पूर्वे द्वैपदप्रः क्रमो वक्तव्यः । आ ततः = अनानुपूर्व्यसंहितायाः । « Quand la tmèse (le *sandhi* interrompu) a quelque chose d'antécédent, des [mots] antécédents existants, le *krama* doit être prononcé, dans la partie de l'hémistiche qui précède [la tmèse], par

[membres de] deux mots, selon la succession des mots. Jusque-là, c'est-à-dire jusqu'à la tmèse. »

Exemple : हा ह्नां । ह्नां नानांन् । नानांनत । धंतरीयते । (*Rig-Véda*, IX, LXXXVI, 42).

Après cet exemple, Uvaṭa continue en ces termes : किमर्थमिदमुच्यते । ननु क्रमो द्वाभ्यामभिक्रम्येत्येव सिद्धं । न सिध्यति । ईयते इत्येतस्य नद्य इत्येतेन पदैकदेशेन सह संधिर्दृष्टः । नद्यांशमित्येतेन पदेन सह संधिरदृष्टः । तदा पदसंधिदर्शनादीयते इत्येतस्यापि पदस्यानवयवानीयता प्राप्नोति । सा मा भूदित्युच्यते । ततो व्यवेतं च पदं यच्च व्यवैति ते द्वे सह वक्तव्ये । केन सह । ईयते दैव्यमित्येताभ्यां सह । « Pourquoi cela est-il dit ? Cela n'est-il pas établi par le 2e sûtra du chap. X ? — Non, cela n'est pas établi. On voit bien [dans la *saṁhitâ*] le *sandhi* du mot *ſyate* [, qui précède la tmèse,] avec la portion de mot *nadî*, mais non avec le mot entier *nadîçaṁsam*; et alors il résulterait du texte *padasandhyadarçandt* (s. 13), que le mot *ſyate* ne peut pas clore [un membre]. C'est pour empêcher cette déduction que cette règle est donnée. — Ensuite il faut prononcer le mot coupé et le mot qui coupe avec... — Avec quoi ? — Avec [le mot qui précède la tmèse et le mot qui la suit, c'est-à-dire, dans l'exemple cité, avec] les deux mots *ſyate* et *daivyaṁ* : ईयते नद्याशंसं दैव्यं (en un seul membre). » Le commentaire ajoute que, selon d'autres maîtres, il ne résulte pas de ce qui a été dit plus haut, que *ſyate* ne puisse pas terminer un membre ; peu importe que le *sandhi* ait lieu avec une portion (initiale) du mot ou avec le mot entier (पदैकदेशेन वा कृत्स्नेन वा). Et en effet le *sandhi* ne peut affecter que le commencement de *nadîçaṁsaṁ* et la fin de *ſyate*.

IX. Sûtra 16. ततः (X, s. 8)... — J'ai suivi fidèlement l'interprétation du scoliaste. Pour bien comprendre ce sûtra, il faut se rappeler qu'au chapitre II, 43, le *Prâtiçâkhya* cite trois tmèses, les seules qui se trouvent dans le *Rig-Véda*. De ces trois tmèses, il y en a deux qui commencent l'hé-

mistiche, et une seule qui soit précédée d'autres mots; c'est à cette dernière que s'applique le sûtra précédent. Celui-ci s'applique à toutes les trois. — निराह (वक्ता) = परिग्रहेण योजयति, « il combine au moyen du *parigraha* [, d'abord le mot coupé, puis le mot qui coupe] ». Uvaṭa donne le même sens à *nirâha*, au *çloka* 30; nous retrouverons aussi ce mot au *çloka* 14, avec le sujet चोदक:. Il est bien formé. Le préfixe *niḥ*, entre autres sens, marque « en dehors », et ce composé, par conséquent, s'applique très-bien à une reprise en dehors du membre. — ते पदे । कतरे । व्यवेतं च यच्च व्यवैति ।.

Exemple : ईयते नरांचशंसं दैव्यं । नराशंसमिति नराशंसं । चेतिं च ।. (Voy. le sûtra précédent.)

Suit l'explication de *itarayoḥ* कतरयो: । अविद्यमानपूर्वयोस्ते पदे निराह । « De quelles deux autres [tmèses]? — De celles qui n'ont pas de mots antécédents (c'est-à-dire qui commencent l'hémistiche). Il en répète également les deux mots (en faisant le *parigraha*). Exemples : 1° शुनंश्चिच्छेपं निदितं । शुन:-शेपमिति शुन:शेपं । चिदितिं चित् ।; 2° नरांवाशंसं पूषणं । नराशंसमिति नराशंसं । वेतिं वा ।. (Voy. chapitre X, note du sûtra 8).

La seconde moitié de la règle est commentée ainsi : तत: अव्यवेतेन पदेन परस्य संहिता कर्तव्या, « ensuite, il faut faire le *sandhi* du mot suivant avec le mot non coupé [qui clôt le membre où est la tmèse]. » Exemples : 1° दैव्यं च ।; 2° निदितं सहस्रात्; 3° पूषणमगोह्यं. — M. Pertsch donne व्यवेतेन pour अव्यवेतेन. On voit que le sens de l'axiome et le texte de notre manuscrit, qui viole le *sandhi* pour conserver l'*a* privatif, rendent indubitable la leçon que nous avons adoptée.

Uvaṭa nous dit, en terminant, que c'est pour ne laisser aucun doute sur le sens que le maître a ainsi développé sa règle : असंदिग्धार्थमिदमाचार्येण विस्तरेणोक्तं.

X. Sûtra 17. अनंतरे... — Commentaire : अनंतरे = अव्य-

वहिते क्रिमकारणे द्वे यदि भवतः । त्रिभिः पदैरवसाननिच्छत्वाचार्यो गार्ग्यः ।. La traduction du sûtra, avec les additions explicatives, rend bien compte de ce commencement du commentaire. Uvaṭa ajoute : तेषामेव त्रयाणां मध्यमं पदं प्रत्यादाय पुनरेव च त्रिभिः । किंकारणं । एवमपि निमित्तनिमित्तिनामविलोपो भवतीति । « De ces trois [mots] reprenant [au membre suivant] le mot du milieu, [il fait] encore [le *krama*] avec trois mots. — Pourquoi? — De cette façon encore, il y a non-solution de continuité de la cause et de l'effet (c'est-à-dire du mot altéré et du mot qui altère). » (Voy. plus haut, sûtra 4, et ch. X, 2.) — Exemple : ऊ॒ षु । ड॒ षु णः., dans le *pada* ऊ॒ । ड॒ इति । सु । नः । (*Rig-Véda*, VIII, LIX, 9).

X. Sûtra 18. त्रिसंगमे... — Commentaire : यस्मिन्निमित्तनिमित्तिनां त्रयाणां नामिपत्वपात्वानां संगमे पंचक्रमेणार्थो विलोपो भवतीति मन्यंते एके पाचार्याः । « Quelques maîtres pensent que dans cette réunion de trois [mots], qui produisent ou subissent [l'altération], [à savoir] du mot altérant et de ceux qui éprouvent le changement en *sh* et en *ṇ*, la non-solution de la *saṁhitâ* a lieu par un *krama* de cinq mots (c'est-à-dire par un membre réunissant aux trois mots le mot qui les précède et celui qui les suit). » Exemple : ऊ॒ षु णः वसो ।. (Voy. le sûtra précédent.) — किंकारणं । ऊ॒ हि । ऊ॒ षु णं इत्यत्र नामिनिमित्तं षत्वं । षत्वनिमित्तं णत्वं । नाम्यभावे षत्वं न स्यात् । षत्वाभावे णत्वं न स्यात् । स विलोप इति । न इत्येतस्यानवसानीयत्वं कस्मात् । नकारभूतस्य णकारस्योत्तरेण पदेन सह प्रत्यादाने नो वसो इत्यत्र वसो इत्यनेन सह संधिदृष्टो भवतीति । « Pourquoi? car l'on dit : dans *ud ā shu ṇaḥ*, le changement en *sh* a pour cause la voyelle altérante (*ā*); le changement en *ṇ* a pour cause le *sh*; sans la voyelle altérante, il n'y aurait pas changement en *sh*; sans le changement en *sh*, il n'y aurait pas changement en *ṇ*. [C'est la non réunion de ces principes

et effets qui serait] solution de continuité (voyez sûtra 3). Mais pourquoi *naḥ* ne peut-il terminer le membre? — [C'est qu['en reprenant le *ṇ* (cérébral), devenu *n* (dental), de cette manière : *no vaso*, on ne voit pas le *sandhi* du *ṇ* avec *vaso*. »

X. Sûtra 19. चतुःक्रमः (X, s. 3)... — Exemple : ऊ॒ षु णः। — Nous avons déjà vu आचरति au sûtra 9. Le mot s'applique bien à une pratique traditionnelle. — Le manuscrit de Berlin donne, à ce qu'il paraît, *âcarite;* la leçon du manuscrit de Paris, *âcarito*, est confirmée par la glose : शाकलाश्चतुः क्रममाचरंति. — Le commentaire ajoute : तुशब्दः पक्षांतरनिवृत्त्यर्थः, « le mot *tu* a pour objet d'exclure l'autre opinion [mentionnée dans le sûtra précédent]. » — Pour l'exemple cité par Uvaṭa, le membre finit bien à *ṇaḥ*, et le *krama* est bien de quatre mots; mais si l'on appliquait le sûtra aux exemples cités au chapitre X, sûtra 3, 2°, ou bien il faudrait ajouter un mot à *ṇaḥ*, ou bien le *krama* ne serait que de trois mots. On peut se demander si le sûtra 17 ne se rapporte pas à des exemples comme मो षु णः, et les sûtras 18 et 19 à une combinaison comme ऊ॒ (उत्। ऊ) षु णः, où nous avons, outre *shu* et *ṇaḥ*, la particule *û*, qui est aussi comprise dans les exceptions, comme mot à sauter. Ne serait-ce pas à ce dernier cas que s'appliquerait proprement le mot *trisaṁgama?*

XI. Sûtra 20. अलोपभावात्... — Commentaire : अलोपभावात् = आर्ष्या लोपस्याभावात्। « Mais comment, se demande le scoliaste, y aura-t-il non solution de la *saṁhitâ*, si l'on ne fait pas de *krama* de plus de deux mots, et si l'on ne combine pas ensemble les mots qui produisent et ceux qui subissent l'altération? » यदि षड्क्रमो न क्रियते निमित्तनिमित्तिकविप्रयोगं कथमार्ष्या अलोपो भवति। Il répond par les mots du texte प्रति स्व-

मार्थो भवतीति, et il les explique de la manière suivante : पदान्तपदादयोः संधौ क्रियमाणे लोपागमविकाराः प्रति स्वमिति द्वयोरन्यतरविलोप एवेति । « Le *sandhi* se faisant entre les fins et les commencements des mots, les retranchements, additions, changements [ont lieu pour chaque mot] à l'égard du mot voisin, et il suffit qu'il n'y ait pas solution de la *saṁhitâ* entre les mots deux à deux. »

Exemple du *krama*, conformément à cette méthode : मो षु । सु नः । (Voy. chap. X, sûtra 3, 2°.)

XI. Sûtra 21. प्रसर्वशः... — Commentaire : प्रति स्वमार्थोति युक्तं तत्सर्वशः । न सर्वत्र युक्तमित्यर्थः । कथं । यत्र पदान्तपदादयोरन्योन्यं प्रति निमित्तत्वं तत्र युक्तं । तथा । नो मित्रः । इत्यादौ । यत्र तु द्वाभ्यां पूर्वं परं वा विकारस्य निमित्तं न भवति न तत्र युक्तं । Toute cette glose est relative à l'adverbe प्रसर्वशः, qui forme à lui seul une proposition : « Les mots *prati svam drshi* ne s'appliquent pas partout. — Comment? — Là où il y a influence réciproque du commencement et de la fin des deux mots [voisins], là cela s'applique. (Suit un exemple : *Rig-Véda*, I, xciv, 16.) Mais là où, des deux mots, l'antécédent ou le suivant n'est pas cause occasionnelle du changement, là cela ne s'applique pas. » J'ai ajouté entre *nimittam* et *bhavati* la négation न, qui manque dans mon manuscrit.

Uvaṭa cite ensuite le passage connu मो षु णः, et répète sur les influences altérantes ce qu'il a déjà dit aux sûtras 3 et 18. Puis il continue en ces termes : तस्मादनेकशः « बहवः स्मरंति » इत्येत्याचार्याः संख्यानियमेन । त्रिक्रमः चतुःक्रमः पंचक्रम इत्येतेन संख्यानियमेन शाकलविधाने.

Exemples (déjà cités), 1° *krama* de trois mots : मो षु णः ; 2° *krama* de quatre mots : ऊ षु णः, 3° *krama* de cinq mots निः स्वसारमस्कृतोषसं ।

XII. Sûtra 22. अयावने... — Commentaire : अयावने (de la racine यु, यौति, « mêler ») = अमिश्रणे । किमुक्तं भवति । यत्र क्रमे वचनप्राप्ताभ्यां पदाभ्यां पूर्वपदं निमित्तं न भवति तत्रेत्युक्तं भवति । पूर्वविधानमाचरेदिति । द्वाभ्यां क्रममाचरेदित्यर्थः । « Que veut-on dire [par ce mot : *sans mélange*] ? — On veut dire : là où il n'y a pas un mot antérieur aux [deux mots] qui, d'après la règle, doivent être prononcés ensemble dans le *krama*, qui soit principe d'altération. — Qu'il observe la règle antérieure [signifie] qu'il fasse le *krama* par deux [mots]. (Voy. ch. X, 1.) » — Suivent des exemples, déjà cités, du *dvikrama* et du *bahukrama*.

XII. Sûtra 23. यथापदं... — Exemple : प्र णः । न इंदो । (*Rig-Véda*, IX, xliv, 1). — प्रशब्दो णत्वहेतुः । तस्यापाये उत्तरेण सह प्रत्यादाने क्रियमाणे नत्वं । « Le mot *pra* est cause du changement en *ṇ* cérébral; quand ce mot a disparu, la reprise [de *naḥ*] se faisant avec le mot suivant, le *n* redevient dental. »

XII. Sûtra 24. अथो (X, 12)... — M. Pertsch, d'après les manuscrits de Berlin, donne अतो, au lieu de अथो. — Pour donner la raison de cette règle, Uvaṭa nous renvoie au chapitre X, 12, et, à ce propos, il nomme encore le chap. X, *kramaçâstra*, par excellence. — Exemple : त्वां हं । ह त्यदिंद्रार्णसातौ स्वर्मीळ्हे । (*Rig-Véda*, I, lxiii, 6). Le *samaya* est ह । त्यत् इंद्र ।; il est lié par son premier mot au membre précédent, puis prononcé tout entier, en un seul membre, avec les deux mots suivants : अर्णऽसातौ । स्व:ऽमीळ्हे.

XIII et XIV. Sûtra 25. सहेतिकाराणि (X, s. 7-9)... — M. Pertsch a lu चोष्मवान्, au lieu de सोष्मवान्, et il a placé गच्छति après यस्य. — Uvaṭa donne avec beaucoup de soin la synonymie de tous les mots, sujets au *parigraha*, qui sont énu-

mérés dans le texte; j'ai introduit ses explications dans ma traduction, partout ou cela était nécessaire pour la clarté. — Dans le sens de संहितकार, nous avons vu (chap. X, 6 et 9) संहितिकरणं et सेतिकरणं । — समासे — षड्गृह्णाणि । — संतभाक् — अर्धचीतं यत्पदं भवते ।. — अङ्क्रमे मध्यमानि — त्रिक्रमप्रभृतिषु अङ्क्रमेषु यानि मध्यमानि पदानि. — Le changement d'aspiree ou quatrième en troisième, est expliqué par la citation des deux premiers mots du dernier *çloka* du chap. IV : सुगुप्तमो दुहुचन्, et सुगादि par l'exemple ordinaire योनिमौ०कृ. — अनन्वयोगे विकृते = अनन्यकृतो यस्य विकार आत्मकाशितः ।.

तेषां पदानामुत्तरेण सह प्रत्याहारं कृत्वा या पदे प्रकृतिर्दृष्टा तां प्रदर्शयेत् । « Par quoi ? » ajoute-t-il. केन । परिग्रहेण ।. — « Par le *parigraha*. » — किंकारणं । « Pourquoi ? » Dans la réponse à cette question, Uvaṭa passe en revue les diverses catégories de mots sujets au *parigraha* qui sont énumérés dans le sûtra. 1° mots accompagnés d'*iti* dans le *pada* : स्थिति सु । स इति सः (*Rig-Véda*, VIII, III, 2) । इत्यत्र सुगोतः स्था० . . . इति परिग्रहस्य द्वितीये वचने षत्वप्रसंगः । स मा भूदिति । « Pour *se iti sa*, *sta iti stah*, il résulterait de la règle [donnée au chapitre V, 10], que dans la seconde énonciation du *parigraha* [, après *iti*,] il devrait y avoir *sh* [au lieu de *s*, après la voyelle altérante *i*]; c'est pour que cela ne soit pas [que notre sûtra ordonne de montrer la forme primitive du mot; on pourrait aussi entendre, et cela revient au même : la forme que le mot a dans le *padapâṭha*]. » Il résulterait de l'application qu'Uvaṭa fait ici, et plus bas, 3° et 4°, de la règle du chapitre V, 10, que le *parigraha* doit être considéré comme ne faisant en quelque sorte qu'un mot.

2° Composés : दुर्हनो इति दुः हनो (X, CLV, 3) । इत्यत्र षकारेरफ० इति परिग्रहस्य पूर्ववचने षत्वप्रसंगः । स मा भूदिति । « Pour *durhano*, n'était notre sûtra, il faudrait, dans le premier énoncé du

parigraha [, avant *iti*], un *ṇ* cérébral [à cause du *r̥*], en vertu de la règle [donnée au chap. V, 20]. »

3° Dernier mot d'un hémistiche : स इति स ः । . Même observation que plus haut, 1°.

4° Mots placés au milieu d'un *bahukrama* : मो षु णः । Le *parigraha* nous donnerait स्वति सु । . Voyez 1° (पूर्ववत्, dit le scoliaste).

5° Mots qui changent une quatrième en troisième : जुघुक्षत इति जुघुक्षतः (VIII, XXXI, 7) । इत्यत्र परिग्रहस्य संहितावत्पूर्ववचनं पदवदुत्तरमिति परिग्रहस्य पूर्वे वचने तृतीयत्वप्रसंगः । स मा भूदिति । « Ici [c'est-à-dire pour *jugukshataḥ*, tenant la place de *jughukshataḥ*], nous devrions avoir une troisième [c'est-à-dire un *g* non aspiré], dans le premier énoncé du *parigraha*, en vertu de la règle qui veut que le premier énoncé du *parigraha* (c'est ainsi que le fait le *pada*) soit comme dans la *saṁhitâ*, et le second comme dans le *pada*. »

6° Mots modifiés par eux-mêmes : सुसुमेति सुसुम (I, CI, 9). Même observation que plus haut, 1° et 5°.

7° Mots dont l'initiale est allongée : ग्रैरगित्यैरैक् (I, CXXIV, 8) । इत्यत्र पूर्ववचने दीर्घत्वप्रसंगः । स मा भूदिति । « Dans le premier énoncé, nous devrions avoir une longue [en vertu du principe exposé plus haut, 5°]. »

Uvaṭa propose ensuite, pour les quatre premiers mots du *çloka* 14, une autre construction, qui ne change pas le sens d'une manière essentielle.

XIV. Sûtra 26. कृते... — Uvaṭa renvoie au *çloka* 10 (sûtra 17), et cite l'exemple connu ऊ षु । ऊ षु णः । *parigraha:* ऊं इत्यूं । स्विति सु ।.

XIV. Sûtra 27. अरृष्टवर्णे (X, s. 10)... — M. Pertsch

donne तं तत्र, au lieu de तत्त्वत्र, que porte mon manuscrit (तत् । तु । यत्र ।). — Pour निग्राह, cf. sûtra 16, et pour चोदकः, X, 10. — Commentaire : प्रथमे हेपदे पूर्वपदस्यान्तिमवर्णो यदि तस्य प्रदर्शनमाचार्याः स्मरंति = इच्छंति । तत्तु प्रदर्शनं निग्राह = प्रवदंति चोदक = परिग्रहः, voy. s. 16. (Cette partie de la glose est expliquée par les additions que j'ai faites à ma traduction.) किंकारणं । पदांतसंशयनिवृत्त्यर्थं तां त्वामित्यत्रार्थांशे हेपदे न ज्ञायते मकारांतं वा पदं मकारांतं वा । तस्मात्परिगृह्णाति । तामिति तां । « Pour quelle raison? — Pour faire cesser le doute relatif à la fin du mot. Par exemple, dans le membre de deux mots : *tâm tvâm* (ou plutôt *tân tvâm*), qui commence l'hémistiche (I, XLIX, 4), on ne distingue pas si le premier finit en *n* ou en *m*. C'est pour cela qu'on fait le *parigruha* : *tâm iti tâm*. »

XV. Sûtras 28-30. पदं... — यदा... — अथो... — (X, s. 12-14)... — Le terme technique स्थितिः, que j'ai traduit comme mot abstrait, est pris par Uvaṭa comme synonyme de स्थितं, que nous avons vu au chap. X, 9, c'est-à-dire comme désignant le mot même qui est employé seul et sans *iti* (पदमनितिकरणं). — Il donne pour exemples : 1° de *sthita* : तातः (*Rig-Véda*, X, CLVI, 2) । तां (ou plutôt ताम्) ।; 2° de *upasthita* : इदूम्नो इति (VI, LIX, 8); 3° de *sthitopasthita* : तातः । तामिति ताम् ।, et en outre l'exemple déjà cité au chapitre X, sûtra 15.

Le gérondif विपर्यस्य est expliqué ainsi : उपस्थितं पूर्वं कृत्वा स्थितं[1] पश्चात्, « ayant mis l'*upasthita* en tête et le *sthita* après » — Quant au verbe आचरंति, le commentaire le considère comme exprimant à lui seul toute la proposition que voici : एवं स्थित्युपस्थितस्थितोपस्थितानामन्यतमेन पदप्रदर्शनमाचरंति, « ainsi

[1] Peut-être vaudrait-il mieux lire स्थितिं. Au moins est-ce la forme qu'Uvaṭa emploie dans le commentaire de ces trois sûtras.

ils font la montre du mot [c'est-à-dire, ils en montrent la forme propre et primitive], au moyen de l'un des [trois, à savoir] de la *sthiti*, de l'*upasthita* ou du *sthitopasthita*. »

XVI. Sûtra 31. पुनः (X, s. 17)... — Comme le *parigraha* est déjà ordonné par le sûtra 25, cette règle-ci a pour objet, dit le commentaire, de défendre l'*avagraha* pour le premier énoncé [avant *iti*]. — Exemple : पुरोहितमिति पुरःऽहितं। (*Rig-Véda*, I, 1, 1).

XVI. Sûtra 32. स्वरिति (X, s. 18)... — इत्युपधा, « antécédent d'*iti* », forme un composé. — Cette règle, relative à स्वः, à sa quantité et à son accentuation dans le *parigraha*, est bien expliquée par la glose et l'exemple que nous avons donnés dans la note du sûtra 18 du chapitre X. Uvaṭa y renvoie. — C'est d'après le commentaire que j'ai ajouté : « les Çâkalyens », शाकलैरनुस्मृता. — Il donne pour exemples du *sandhi* avec *iti* : और्वभृगुवदित्यौर्वभृगुऽवत् (*Rig-Véda*, VIII, xci, 4) ; इंद्राग्नी इतीदाग्नी (VI, lix, 8).

XVII. Sûtra 33. अभिक्रमेत... — Entre le sûtra et la glose, à la suite de अलोपसंभवात्, mon manuscrit donne comme variante संभवदर्शनात्, « pour montrer la combinaison, le rapport des mots ». Il n'est pas question de cette variante dans le commentaire. — Les additions et explications diverses que j'ai insérées dans ma traduction sont, comme toujours, empruntées à Uvaṭa, qui commente ce sûtra avec beaucoup de soin et de netteté. — उभयतः = पूर्वेण परेण च, « avec l'antécédent et le conséquent ». — अन्यतरेण = पूर्वेण परेण वा. — Le composé qui termine le sûtra est commenté ainsi : निमित्तहेतोरेवमप्यलोपः संभवति, « de cette façon aussi il y a non sépa-

ration de la cause qui motive l'altération [que cette cause soit l'antécédent ou le conséquent]. » — त्रिषु चमेषु peut avoir deux sens. Selon les uns, il s'applique aux trois derniers निमित्तसंग्रहेषु, énumérés au sûtra 10, c'est-à-dire à *vîrdsa etana*, *cit kambhanena*, et aux mots qui ont l'initiale allongée; selon d'autres, vu que la section des mots dont la cause d'altération est douteuse comprend aussi l'énumération faite au sûtra 25, ce sont les trois derniers de cette énumération que cette règle-ci concerne. Elle expose deux méthodes de *krama*, que les exemples cités par le scoliaste éclaircissent parfaitement.

La première consiste à faire en deux membres le *sandhi* du mot irrégulier (sous sa forme irrégulière), d'abord avec le mot antécédent, puis avec le mot suivant, et à montrer ensuite la forme propre et primitive du mot, au moyen du *parigruha*. Exemples : वीराम एतन । एतन मर्यास । इतनेतीतन । — चित्कंभनेन । कंभनेन स्कभीयान् । स्कंभनेनेति स्कंभनेन । — योनिमौक् । मौगयं । मौनिमौक् । Tous ces exemples ont été souvent cités; ce qui est nouveau ici, c'est la coupe du *krama*.

D'après la seconde méthode, on rétablit la forme propre et régulière du mot, soit dans le membre où on le combine avec le conséquent, soit dans celui où on le joint à l'antécédent : ce genre de *krama* rend le *parigruha* inutile. Exemples : वीराम एतन । इतन मर्यास । ou वीराम इतन । एतन मर्यास । चित्कंभनेन । स्कंभनेन स्कभीयान् । ou चित्स्कंभनेन । कंभनेन स्कभीयान् । — योनिमौक् । मौगयं । ou योनिमौक् । मौगयं ।.

Ceux qui remplacent les trois derniers mots ou catégories de mots du sûtra 10 par les trois dernières catégories du sûtra 25, changent simplement les deux premiers exemples cités; le troisième est le même (योनिमौक्), pour les deux sûtras. Ainsi, d'après la première des deux méthodes proposées : पत्मन्दक्षयः । धक्षयः कृष्णाद्दिक्षः । धक्षुष इति धक्षयुः । (*Rig-*

Véda, I, CXLI, 7); वरुणो मामहंतां । मामहंतामदितिः । ममहंतामिति ममहंतां । (I, XCIV, 16).

XVIII. SÛTRA 34. अरक्तसंधि (आ इति).... — Cette règle est identique avec celle que contiennent les sûtras 10 et 11 du chapitre X. Uvaṭa cite le même exemple d'*â* non nasalisé qu'il a donné dans la glose de ces sûtras; et pour l'*â* nasalisé, celui que nous avons vu plus haut au sujet du sûtra 10 du chapitre XI.

C'est une exception à बङ्क्रमे मध्यगतानि यानि च (sûtra 25, 4°). – अपवाद्यते a pour complément sous-entendu परिग्रहात्. – अध्यवसाय (de la racine सो) = अध्यवसानं कृत्वा. — On peut, avec le scoliaste, donner pour sujet à la seconde proposition क्रमेत, sous-entendu.

XVIII. SÛTRA 35. तथा... — Uvaṭa rattache तथा au sûtra précédent : « de même qu'on montre la nature propre d'*â*, par la reprise au membre suivant ». — एकपदानि = एकैकपदं, « chaque mot un à un [en commençant par les premiers] ». – निः सृजन् = अपनयन्. — Pourquoi [cette règle]? कस्य हेतोः । Réponse : यथा सर्वे पदांताः स्वराश्च सार्थदृष्टाः स्युरिति, « afin que toutes les fins de mots et tous les accents soient vus ayant leur nature propre. »

Exemple : आ त्वेता नि, dans le *pada* : आ । तु । आ । इत । नि । (*Rig-Véda*, I, v, 1) : *krama* par retranchement successif des premiers mots : त्वेतं । एतं । इता नि ।.

Le commentaire ajoute : निमित्तनैमित्तिकप्रसंगेन यो बङ्क्रमः क्रमशास्त्रेषु नाम्नातः स यदृच्छोपनतः । यथा आत्वतो नीत्यत्र आ तु इति द्वाभ्यामवसाने क्रियमाणे तकारस्य द्वित्वाभावात्तदनवसानीयं भवति । अनुनासिकभयात्तृतीयं । दीर्घभावार्थं चतुर्थं । « Le *krama* de plusieurs

mots, par combinaison des causes et effets d'altération, lequel n'est pas mentionné dans les préceptes du *krama* (au chap. X), est dit abandonné à la volonté propre [du lecteur]. Ainsi, dans *á tv etá ni* (ou plutôt, selon la règle du *varṇakrama*, chapitre VI, 1, *á tv etá ni*), le mot *tu* ne peut clore un membre, parce qu'il ne pourrait y avoir redoublement du *t*, si l'on faisait la coupe par les deux mots *á tu*; le troisième mot (*á*) non plus, de peur de l'*anunásika*; ni le quatrième mot (*itá* pour *ita*), à cause de l'allongement. « Il peut paraître étonnant que le redoublement du *t* dans या त्वा...., d'après les lois du *varṇakrama*, exerce de l'influence sur les coupes du *krama*, et fasse de त् un mot à sauter. Je ne puis pourtant voir d'autre sens à cette partie de la glose : il est vrai qu'il s'agit d'un *krama* abandonné à la volonté du lecteur.

XIX. Sûtra 36. नकालोप० (X, s. 21). — Il s'agit des diverses modifications relatives au *n* final, dont il est traité au chapitre IV, 26-35. — Voyez les exemples au chapitre X, sûtra 21. Uvaṭa en cite ici quelques autres, que nous avons vus au chapitre IV; ils diffèrent quant aux mots, mais non quant à la nature de l'altération, ni quant à la manière dont le *parigraha* rétablit la forme primitive.

Ce sûtra, se demande le scoliaste, n'est-il pas simplement une répétition inutile du sûtra 25 (ch. XI, 13 et 14)? — Non, car le sûtra 25 ne prescrit pas de ramener le mot, quelles que soient sa nature et son altération, à la forme propre, à la fois avant et après *iti*, mais seulement avant *iti*. Ainsi les composés conservent, dans le premier énoncé du *parigraha*, l'altération irrégulière qui affecte le *sandhi* même des deux éléments, parce que le sûtra 31 (chap. XI, 16) n'ordonne de couper le composé qu'après *iti* : धनर्चमिति धनं : ऋचं (*Rig-Véda*, X, XLVI, 5), voyez chapitre II, 36; ककुभानिति ककुत् : मान् (X, VIII, 2), chap. IV, 7; महीभिरित्यहः : भिः (X,

XIV, 9), chap. IV, 13; दशोणिमिति दशंऽश्रोणिं (VI, XX, 4), chap. II, 37.

Pour les altérations au contraire dont il est question dans le présent sûtra, on les fait disparaître aussi bien avant qu'après *iti* : विभ्राजमानांश्चमसान् । विभ्राजमानानिति विऽभ्राजमानान् । (IV, XXXIII, 6).

XIX. Sûtras 37-39, नतिं... — प्लुत०... — यत्र... — Voyez le chap. X, sûtra 21, 2°, 3°, 4° et 5°, et les exemples cités dans la note. — Dans le manuscrit de Paris, ... भवति manque après एकी... J'ai comblé la lacune d'après le texte de M. Pertsch. Le commentaire donne pour synonyme एकीभावं गच्छति. — Pour la règle des *pragrihyas*, il renvoie au chapitre II, 27.

XX. Sûtras 40 et 41. प्रवाहिनः... — परेषु... — Voy. le chap. X, sûtra 23, 1° et 2°, et les exemples cités dans la note. — Il faut remarquer प्रवाहिनः employé comme synonyme de प्रवाहान्.

XX. Sûtras 42 et 43. महाप्रदेशं.... — नुदेत्.... — Voy. ch. X, sûtras 23, 3°, et 2°, et les exemples cités dans la note. — Les manuscrits de Berlin donnent, à ce qu'il paraît, प्रौढाक्षरसंधिं, au lieu de... संध्यं. — Le commentaire explique l'épithète emphatique de *svadhitîva* (pour *svadhitir iva*) par la double irrégularité du mot, à savoir le retranchement du *r* et l'allongement de la voyelle : रेफस्य लोपो दीर्घत्वं च युगपन्निपातितं । तस्मादयं महाप्रदेशः । Avant cette explication, il en donne une autre fondée sur la qualité de *pratikaṇṭha* : महानयं प्रदेशो यत्प्रतिकंठमस्य ग्रहणं । सर्वाणि हि शास्त्राणि प्रतिकंठं पठ्यंते । सर्वशास्त्रार्थं प्रतिकंठस्य विधिरूक्तः (chap. I, 13) । ; puis il cite *svadhitîva* avec

l'irrégularité qui le précède et celle qui le suit, au chap. IV, 13 : नाक्ष इंदु स्वधितीवाह एव.

Au sûtra suivant,... नोर्वं est interprété par सर्पिर्.

XXI. Sûtra 44. अभिक्रमे (X, s. 5 et 6)..... — Commentaire : अभिक्रमे = द्वैपदस्य प्रथमे वचने. – पूर्वविधानमाचरेत् = पूर्वप्रयुक्तं विकारं पठेत्. L'accusatif masculin विकारं, qui est en tête du second *ardharca*, doit se construire avec le premier, et la proposition suivante commence par अन्यत्. — Exemple : प्र णः (*Rig-Véda*, IX, XLIV. 1); le ण् (cérébral) par l'influence de प्र. — A la reprise न इंदो 1. – अन्यदतः = पूर्वोक्तकृतविकाराद्न्यत्पदं स्वयंविकृतं. « Un mot autre que celui-là, c'est-à-dire autre que le mot qui a des altérations produites par l'antécédent ou le conséquent, [un mot] modifié par lui-même. » — अनुसंहितं = यथासंहितं, synonyme emprunté au chap. X, sûtra 6. (Voy. aussi chap. XI, sûtra 33, où ce mot est traduit un peu différemment, mais où l'on pourrait mettre, comme ici, sans que ce changement dénaturât la règle : « conformément au *saṁhitâpâṭha* »).— Le *dvandva* qui suit est décomposé ainsi : अंतमतस्यागमतस्य, et, pour préciser la fin de la règle, le scoliaste ajoute : स्वयंविकृतस्यापि अव्यवचने नाचरणं कुर्यात्. Pour quelle raison? Parce que ces deux mots (le premier et le dernier de l'hémistiche) ne se disent pas deux fois : तयोरुभयवचनस्याभावात्. L'exemple relatif à cette dernière règle est omis dans mon manuscrit; mais une autre main a écrit à la marge : वावृधाना (pour वव्रधाना) शुभं (VIII, v, 11) : c'est le commencement de l'hémistiche.

XXII. Sûtra 45 सकृत्... — Uvaṭa explique ce sûtra comme une règle facultative, qui permet de ne rompre le *sandhi* qu'une seule fois, dans le *parigraha*, après *iti*, pour

les mots énumérés dans les *çlokas* 19 et 20. Dans la glose du *çloka* 19, il nous avait dit que l'usage ordinaire était de faire disparaître, pour ces mots et classes de mots, les altérations du *sandhi*, aussi bien avant qu'après *iti*. — M. Pertsch donne, dans son texte च – आचरेत्, pour वा – आचरेत. — Les mots संधिषु कारणान्वयात् sont expliqués, dans le commentaire, par la scolie suivante : संधौ हि तत्कारणमन्वेति परिग्रहस्य पूर्वे वचने यस्मिंस्ते नकारलोपादयो विहिताः, « car cette cause du *sandhi* suit [et produit son effet] dans le premier énoncé du *parigraha*, à l'occasion duquel le retranchement et les diverses [altérations] de la lettre *n* sont prescrits. »

Exemples : प्रयेनाँ इव धन्वतः । *parigraha :* प्रयेनाँ इवेति प्रयेनानूऽ इव (*Rig-Véda*, I, CLXV, 2);

विश्वश्चंद्रा अमित्रहन् । *parigraha :* विश्वश्चंद्रा इति विश्वऽचंद्राः (X, CXXXIV, 3).

Dans le manuscrit de Paris, ces deux exemples sont écrits avec solution du *sandhi*, même avant *iti;* mais la faute est corrigée par une autre main, à la marge.

XXII. SÛTRA 46. अविक्रमं... — Nous avons déjà vu विक्रमः, dans le sens de *visarga*, au chapitre VI, 1 ; nous le retrouverons aux chapitres XIII, 11, et XIV, 11. — Les exemples cités par le scoliaste éclaircissent bien ce sûtra : निष्षिध्वंरीस्ते, dans le *pada* निःऽसिध्वंरीः । ते । (*Rig-Véda*, III, LV, 22); स्वंषाता यत्, dans le *pada* स्वंःऽसाता । यत् (VI, XXXIII, 4). Si nous supprimons, dans le premier exemple, la cérébrale, dans le second le *r*, dit Uvaṭa, nous aurons, en vertu du sûtra 32 du chap. IV, deux *s* dentales, ou en vertu du sûtra facultatif 34 du même chapitre, nous pourrons mettre un *visarga* devant le *s* dental. Cette seconde orthographe est interdite ici pour le premier énoncé du *parigraha*, et le présent sûtra veut qu'il y ait व्यापत्तिः, c'est-à-dire changement du *vi-*

sarga en sifflante (voy. chap. V, 1). Ainsi l'on dira : निस्सिञ्चतीति निः सिञ्चतीः. — Le commentaire cite pour contre-exemple : दिव : पृथिव्या (I, XXXIII, 10), où il n'y a pas *sandhi* de deux *âshmas*, mais rencontre du *visarga* et d'une labiale (voy. chap. IV, 11).

XXIII. Sûtra 47. समानकालो... — Commentaire : समानकालो = एककालो. — समानकारणो = नानानिमित्तो. — अनंतरो = अव्यवहितो. — संहिताश्रितः = संहितो भवतः. — दोषौ = विकारौ. — यथ = यस्यामवस्थायां. — हेत्वसंग्रहे बहुक्रमेण, « quand il n'y a pas réunion des causes (cf. sûtra 4), au moyen d'un *bahukrama* (membre de plus de deux mots) », उपग्रहे सति, « quand il n'y a point de *parigraha*. » — नियुक्तं, « obligatoirement » — नियोगतः. — यावो = संहिता, « la *saṁhitâ* (et les altérations qu'elle amène) ». — अन्यतरेण (अन्यतेन) = पूर्वेण वा परेण वा.

Exemple : प्र पां:, dans le *pada* प्र । न् । Le scoliaste applique avec beaucoup de netteté notre sûtra à cet exemple : अत्र प्रनिमित्तं पान्वमुदात्तनिमित्तमनुदात्तस्य स्वरितत्वं च. « [La *saṁhitâ* amène ici un double changement :] celui du *n* en *ṇ*, qui a pour cause *pra*; celui de l'*anudâtta* en *svarita*, qui a pour cause l'*udâtta* [de *pra*]. उत्तरेण सह प्रत्यादाने क्रियमाणे लुप्यते । न् ईडे ।, « la *saṁhitâ* est dissoute, en faisant la reprise avec le mot suivant. »

Il explique de même अग्न एणी । एने पीपयत् (*Rig-Véda*, VIII, 1, 19); voyez chap. V, 28. — Dans ce second exemple, les changements sont अनंतरो, l'altération de l'accent sur l'*e*, celle du *n* à la syllabe immédiatement suivante; dans प्र पां:, les deux altérations portent sur la même syllabe.

XXIV. Sûtra 48. मकारलोपे... — Cette prescription

est aussi pour le cas où l'on ne fait point de *bahukrama* : बहुक्रमे अक्रियमाणो.

Exemples : 1° ए रिणंति, dans le *pada* आ । ईं ।रिणंति । (*Rig-Véda*, IX, LXXI, 6). — अत्र एकादेशनिमित्तमेत्वमुदात्तत्वं च, « ici le changement en *e* et l'état d'*udâtta* ont pour principe la contraction [d'*â* + *îm* en *e*] », तदुत्तरेण प्रत्यादाने क्रियमाणो लुप्यते, « et ce [principe d'altération et ses effets] sont supprimés, quand on fait la reprise avec le mot suivant. » Ainsi : ईं रिणंति.

2° इंदूस्य त्रिष्टुबिह (dans le *pada* त्रिऽस्तुप् । इह ।) भागो अङ्गः (X, CXXX, 5) : ici l'altération a pour principe le mot suivant (परनिमित्तं), et par conséquent elle se supprime dans le premier énoncé, avec le mot précédent : इंदूस्य त्रिष्टुप्.

XXIV. SÛTRA 49. **विपर्ययः**... — Nous avons vu au chapitre I, 3, que l'avis de Gârgya est que les mots se terminent par des troisièmes ; c'est cette diversité d'opinion qui donne lieu à ce sûtra. — Uvaṭa explique un peu différemment विपर्ययः, mais sans rien changer pour cela au sens de la règle : लोप इति प्रकृतमलोपस्तस्य विपर्ययः, « il a été parlé dans la règle précédente du retranchement, le contraire de cela, c'est le non-retranchement », c'est-à-dire ceux qui suivent l'opinion de Gârgya ne ramènent pas la troisième à l'état de première ; mais au contraire la première, s'il y a lieu, à l'état de troisième : इंदूस्य त्रिष्टुब्. Pour cet exemple, il y a, comme dit le scoliaste, *alopa*. — अभ्युपेयुषां est le génitif pluriel de अभ्युपेयुः, formé de la racine इ, « aller » : गार्ग्यमतं ये ऽभ्युपगच्छंति तेषां.

XXIV. SÛTRA 50. **तथा**... — M. Pertsch lit अथ, au lieu de तथा. — उभयेषां = गार्ग्यमतं ये ऽभ्युपगच्छंति । ये च शाकटायनमतं. Voyez chap. I, 3. — Exemple : त्रिककुम्निवर्तत्, dans le *pada* त्रिऽककुप् । नि० । (*Rig-Véda*, I, CXXI, 4). — Le changement

du *p* (ou *b*) en *m*, prescrit par le sûtra 4 du chapitre IV, est dû à la lettre suivante (पृनिमिते), et le mot doit par conséquent revenir à sa forme propre dans le premier énoncé, avec l'antécédent : पसो त्रिकुप्. — On peut entendre par ध्रुवं « d'une manière déterminée, » c'est-à-dire : forcément dans le premier, ou forcément dans le second énoncé, et non à volonté, dans l'un ou dans l'autre. Au reste, le membre où doit se faire la solution du *sandhi* est toujours ainsi déterminé par la nature même des altérations.

XXV. Sûtra 51. अथो... — C'est toujours pour le cas où l'on ne fait point le *bahukrama*. — नोन (et non en deux mots नो न), complement de उपहिते, « précédé de ». — Exemple : (मो षु णः) नः पाप्मा (*Rig-Véda*, I, xxxviii, 6).

XXV. Sûtra 52. तथा... — Exemple : मुंचता वि । व्यंहः । (*Rig-Véda*, IV, xii, 6) : c'est dans le premier énoncé qu'on voit la forme propre de वि, fondu, à la reprise, en une seule syllabe, avec l'initiale de व्यंहः.

XXV. Sûtra 53. न च... — M. Pertsch lit पूर्वव्यतिते en un seul mot. — Quand une syllabe *udâtta* est suivie d'une syllabe *anudâtta*, avec laquelle elle se fond en une syllabe unique, cette syllabe unique prend le *svarita*, dans les divers cas indiqués au chapitre III, 7. Devant le *svarita*, l'*anudâtta*, même précédé d'un *udâtta*, dont le voisinage devrait le changer en *svarita*, reprend le ton bas, celui d'*anudâtta*, qui est sa nature propre. Dans le *krama* enseigné au sûtra 51, ce *sandhi* d'accentuation ne peut avoir lieu. Ainsi : हंसि नि । न्य । त्रिषो । (*Rig-Véda*, VIII, xii, 1) : dans cet exemple नि + य, contracté en न्य, prend le *svarita*, et la finale de हंसि, se trouvant, par le premier énoncé de नि, séparée de ce *svarita*, ne peut pas entrer en *sandhi* avec lui.

C'est là le meilleur sens que j'aie pu tirer du sûtra et de la glose; mais j'avoue qu'il ne me satisfait point entièrement. Pour que d'autres puissent trouver mieux, je donne ici textuellement le commentaire : अत्रैकपातिनः क्रमे तस्मादेकपातिनः पूर्वः स्वरः स्वरितेन संहितां न लभते तस्मिन्नियतस्वरोदये सति । हंसि नि। न्यं १ त्रिणां ।. — Nous avons vu नियत, dans le sens d'*anudâtta*, au chapitre III, 9, et नियमः, dans un sens analogue, au chapitre III, 13.

XXVI. Sûtra 54. यद्वा... — Il s'agit encore de la fusion de deux syllabes en une seule. Quand une syllabe *anudâtta* se contracte avec une syllabe suivante *udâtta*, ou en occasionne la suppression, le résultat de la contraction ou la syllabe unique qui reste après le *sandhi*, est *udâtta* (voyez chapitre III, 6). Le *krama*, dit notre règle, doit dissoudre cette sorte de *sandhi*, et rendre à chacune des syllabes son accent propre. — A voir la glose d'Uvaṭa, on dirait qu'il lit उदात्तस्य pour उदयस्य; il faut, en effet, que le premier de ces deux mots soit exprimé ou sous-entendu, et je serais tenté de croire que le texte du sûtra doit l'exprimer; car उदयस्य est peu utile après पदादेः.

Exemples : आ तेऽवः, dans le *pada* आ । ते । अवः । (*Rig-Véda*, V, xxxv, 3); पवमानं स्वाध्योऽनु, dans le *pada* सुऽआध्यः । अनु । (IX, lxxxvi, 24). Ce sont deux exemples d'*abhinihita-sandhi*: dans le premier, nous avons devant l'*a* initial *udâtta* une syllabe *anudâtta*, dans le second une syllabe *svarita*; l'une et l'autre, après le *sandhi*, sont *udâttas*, conformément à la règle du chapitre III, 6. Le *krama* dissout ce *sandhi* et rétablit l'accentuation primitive, dans le premier énoncé du mot qui a subi l'altération. Ainsi : आ ते (dans le *pada* ते),.., पवमानं स्वाध्यः ।. — C'est pour donner plus d'extension à la règle que le scoliaste a ajouté l'exemple du *svarita*, qu'elle comprend au reste très-naturellement.

XXVI. Sûtra 55. उदात्तपूर्वे... — Commentaire : उदात्तपूर्वे एकादेशे नियतस्वरोदये सति परः = परेण सह वचने प्रागेवाविलोपो भवति । अनियतः = उदात्तो यदा परो भवति अनुदात्तश्च पूर्वस्तदा अवरः = पूर्वेण सह वचने....। « Quand une contraction ayant pour premier élément un *udâtta*, a pour conséquent [pour second élément] un *anudâtta*, la solution du *sandhi* est postérieure, [c'est-à-dire se fait] dans l'énoncé avec le mot suivant [à savoir dans la reprise]. Quand le second élément est non bas, c'est-à dire *udâtta*, et que le premier est *anudâtta*, la solution est antérieure, [c'est-à-dire se fait] dans l'énoncé avec le mot précédent [à savoir dans le premier énoncé du mot] ». — Je n'ai pas besoin de faire remarquer la hardiesse de l'ellipse de परः, que le scoliaste supplée dans la seconde proposition. — L'adjectif अवर, qui signifie proprement « inférieur, placé plus bas », désigne, en parlant d'un ouvrage, d'un discours, ce qui précède; अवस्तात्, अवस्तात्, s'emploient, comme nous l'avons déjà vu, dans un sens analogue.

Exemples : 1° ऐंदू मानसि, dans le *pada* आ । इंदू । मानसि । (*Rig-Véda*, I, VIII, 1) : le premier élément de la contraction est *udâtta*, le second *anudâtta*, la solution se fera donc dans la reprise : ऐंदू । इंदू मानसि ।.

Uvaṭa fait remarquer que, même dans le cas où le premier élément est *udâtta*, il peut se faire que la solution et le retour à l'accent primitif aient lieu dans le premier énoncé. Par exemple, quand la syllabe qui reste après la suppression d'une autre, prend le *svarita*, en vertu de la règle çâkalienne, exposée au chapitre III, 7. Ainsi, en faisant le *krama* de तेंऽवंतु, dans le *pada* ते । अवंतु । (X, XV, 5), où l'*udâtta*, vu la suppression de l'*anudâtta* qui le suit, se change en *svarita*, on rétablit l'accent primitif de *te* dans le premier énoncé : त्रुवंतु ते (et celui d'*avantu* dans la reprise : अवंत्वस्मान्).

Pour le cas où c'est la seconde syllabe qui est *udâtta*, le commentaire nous renvoie aux exemples du sûtra précédent.

XXVII. Sûtra 56. स्वौकदेशं... — Cette règle devient fort claire, si nous nous reportons au chapitre III, 2 et 3, qui nous enseigne que l'accent *svarita* se compose de deux portions, dont l'une est plus élevée que l'*udâtta*, tandis que l'autre est de sa nature *anudâtta*, mais s'entend comme l'*udâtta*, à moins que la syllabe suivante ne soit elle-même *udâtta* ou *svarita;* car, dans ce cas, cette seconde portion du *svarita* a, dans la prononciation, le ton de l'*anudâtta*. Dans l'exemple : ओप्यो ३ रसं (*Rig-Véda*, IX, XVI, 1), la syllabe finale de ओप्योः est *svarita;* mais la seconde moitié de ce *svarita* se prononce du ton de l'*anudâtta*, parce qu'elle est suivie de रसं, dont l'initiale est *udâtta*. Ce sera donc dans le premier énoncé que le *krama* résoudra le *sandhi*, parce que ओप्योः, combiné avec le mot qui le précède, et terminant le membre, se trouvera séparé de son principe d'altération, qui est रसं. Ainsi सोतारं ओप्योः.

La fin du sûtra, qui est fort elliptique, est développée ainsi par le scoliaste : तदक्षरं यदा पूर्वेण सहानिमित्तं ब्रूयादार्षो लुप्यते.

Nous avons vu नि – हन्, « frapper bas », employé deux fois (au passif निहन्यते), dans la glose d'Uvaṭa, au chapitre III, 16 ; et, dans un sens différent, au chapitre III, 18, le même verbe avec le préfixe *niḥ* : निर्हणवात्.

XXVII. Sûtra 57. उदात्तपूर्वः... — Commentaire : उदात्तपूर्वः स्वरितपूर्वोऽप्यनुदात्तानामक्षराणां समवायो यदा द्वौ स्वरौ लभतेऽपि वा बहून् स्वरांस्तदा बहुक्रमेऽक्रियमाणे आर्षो लुप्यते. C'est, comme l'on voit, sur l'autorité du scoliaste que nous avons, dans la traduction, ajouté le *svarita* à l'*udâtta* (voy. le 3e exemple).

Exemples : 1° उत देवा (dans le *pada* देवाः) प्रयंहिनं (*Rig-Véda*, X, CXXXVII, 1). Dans देवाः, qui se compose de deux syllabes *anudâttas*, la première prend le signe du *svarita*, à cause de l'*udâtta* qui précède : cet effet du *sandhi* disparaît dans la reprise du mot avec le conséquent : देवा प्रयंहिनं. La seconde syllabe prend le signe de l'*anudâtta*, à cause de l'*udâtta* qui suit : cet autre effet du *sandhi* disparaît dans le premier énoncé du mot, avec son antécédent : उत देवाः.

2° पुरु पुरुभुजा वनु (V, LXXIII, 1). Ici de même le *svarita* initial de पुरुभुजा disparaît, avec l'antécédent पुरु (पुरुभुजा वनु), et le signe de l'*anudâtta* sous la syllabe finale disparaît, avec le conséquent वनु (पुरु पुरुभुजा).

3° वाचं वदता (dans le *pada* वदत) वदतः (X, XCIV, 1). Dans ce troisième exemple, les deux premières syllabes de वदत ont, dans le *sandhi* continu, l'accent *pracayu* (chapitre III, 11), qui ne se marque par aucun signe ; si nous retranchons l'antécédent वाचं, pour dire dans la reprise : वदता वदतः, ces deux *pracayas* se trouvent remplacés par deux *anudâttas* ; si nous retranchons le conséquent, ce sera l'*anudâtta* de la finale qui disparaîtra : वाचं वदता.

Uvaṭa renvoie à ce sujet au sûtra 47, et dit que quelques maîtres veulent qu'on fasse, en ce cas, un *bahukrama* (réunion de plus de deux mots en un même membre) : तस्माद्बहुक्रममिच्छन्त्येके आचार्याः (voy. plus bas, sûtras 58 et 59).

XXVIII. Sûtra 58. यथा... — M. Pertsch lit तदा pour तथा et इष्यते, pour उच्यते ; mais il fait remarquer que cette dernière leçon (उच्यते) est aussi celle du manuscrit du commentaire de Berlin.

Le *krama* est, comme nous l'avons dit, la combinaison de la *saṁhitâ* et du *pada*. Il faudrait donc qu'on y trouvât

tous les faits, tous les caractères phoniques qu'offrent ces deux modes de lecture. Cependant il y a des cas où, en divisant simplement les mots deux par deux, on modifie certaines particularités, d'accentuation, par exemple, qui se trouvent dans la *saṁhitâ*. Ainsi, en coupant, d'après le *krama* ordinaire : प्र पां । न इंदो । इंदो मह्हे ।, nous avons des *anudâttas* là où la *saṁhitâ* nous offre des *pracayas* : प्र पां इंदो मह्हे. Le *bahukrama* pourrait seul obvier à cet inconvénient (voy. la fin de la note du sûtra 57) ; la plupart des maîtres cependant disent qu'il ne faut pas y recourir dans ce cas, et qu'on ne doit pas se dispenser pour cela de couper les mots deux par deux. Il en est qui prétendent (ce qui justifie cette interdiction du *bahukrama*) que dans le *krama* la combinaison des accents ne se fait pas d'après les lois de la *saṁhitâ*.

La syntaxe de ce sûtra est assez remarquable : अदर्शने (सति.... संहितयोः) तथा यथा... संहिते (au duel féminin) प्रकृप्ते.... « quand il y a non-vue [des *sandhis*] tels qu'ils sont prescrits (प्रकृप्ते = विहिते) ». Le duel... संहिते est un *dvandva*, où la dualité est marquée par les deux compléments : स्वर et वर्ण ; il y a ellipse de संहिता après le premier. — अक्षर désigne ici la syllabe en tant qu'affectée de l'accent. — Le scoliaste analyse très-minutieusement le composé अनार्ष्यविलोप :, dans lequel il y a deux négations affectant une idée déjà négative par elle-même, « la solution du sandhi » : विलोपः = विनाशः । तस्याभावोऽविलोपः । आर्ष्या अविलोपः = आर्ष्यविलोपः । न आर्ष्यविलोपः = अनार्ष्यविलोपः ।.

Après l'analyse de ce composé doublement négatif, Uvaṭa, appliquant la règle à l'exemple que nous avons cité, ajoute ce qui suit : प्र पां इत्यस्मिन्वचने पात्वस्वरितयोर्दर्शनादनार्ष्यविलोपो भवति । यद्यपि पात्वस्वरितौ तत्र दृष्टौ । न इंदो । इंदो मह्हे । इत्यत्र इंदो इत्येतस्य प्रचयस्वरस्याभावाद्विलोप एव । नैष दोषः । क्रमेषु ह्यपरे आचार्याः स्वरम-

नार्थ कर्मते । « Dans ce [premier] énoncé, न पो: (dans le *pada* न :), il n'y a pas non-solution du *sandhi* [ni *bahukrama*, et cela est légitime], parce qu'on voit le *ṇ* cérébral et le *svarita* [et leur cause न, sans qu'on ait besoin d'ajouter d'autres mots]. Mais, bien qu'on voie là le *ṇ* et le *svarita*, dans les membres suivants न इंद्रो । इंद्रो मंहे । (*Rig-Véda*, IX, XLIV, 1), par suite de l'absence d'accent *pracaya* (remplacé par l'*anuddâtta*), il y a bien solution du *sandhi* [et par suite on ne voit pas la cause du changement d'accent]. Ce n'est pas un défaut; car d'autres maîtres, dans les *kramas*, ne prononcent pas l'accent d'après les combinaisons de la *saṁhitâ* (सुवते = कर्मते). » Ils croient qu'il n'est pas nécessaire de le ramener à la forme qu'il a dans le *sandhi*, et qu'on peut, dans le *krama*, le dire à la façon du *pada*.

XXIX. Sûtra 59. अतृप्तं... — C'est l'opinion contraire à celle qu'exprime le sûtra précédent. Il y a des maîtres qui, dans le cas où le *krama* offre des faits qui ne se voient pas dans la *saṁhitâ* (par exemple les *anuddâttas* de l'exemple cité dans la note précédente), veulent qu'on joigne au *krama*, à ses coupes régulières deux par deux, un *bahukrama*, réunissant tous les mots ainsi modifiés et ceux dont le voisinage les modifie. Ainsi l'on fera un seul membre du passage que voici : इमं मे गंगे यमुने सरस्वति शुतुद्रि स्तोमं (*Rig-Véda*, X, LXXV, 5). En se contentant de couper d'après les lois ordinaires du *krama*, on aurait : इमं मे । मे गंगे । गंगे यमुने । यमुने सरस्वति । सरस्वति शुतुद्रि । शुतुद्रि स्तोमं ।, c'est-à-dire huit *anuddâttas* qui ne sont pas dans la *saṁhitâ*, et qui ne reviennent, dans aucun des membres, à l'état de *pracaya*.

Uvata traduit एवं (M. Pertsch donne एव) par यस्यामवस्थायां, « dans cette circonstance, en ce cas »; — कारणानि par निमित्तानि; — सार्थ्यविलोपविक्रमः par सार्थ्यविलोपहेतुः, « ayant pour cause la non rupture du *sandhi*. » J'ai cru pouvoir donner à

विक्रमः un sens différent de celui qu'indique le commentaire; il m'a paru qu'avec le préfixe *vi*, marquant distinction, *kramaḥ* pouvait prendre la signification de « membre à part », laquelle convient parfaitement ici. Au fond, cela ne change rien à la valeur de l'axiome. Partout ailleurs dans le *Prâtiçâkhya*, विक्रमः a le sens de *visarga*. — Dans le premier hémistiche, je lirais volontiers (क्रमे) ऽ विलोपं, « non solution du *sandhi* », leçon qui s'accorderait mieux peut-être avec la suite du sûtra; mais le commentaire, au moins dans mon manuscrit, n'admet point cet *a* privatif (अपरे आचार्या विलोपं मन्यंते). — J'ai réuni en un seul mot सकारणानि; le sens y gagne, ce me semble. D'après la glose, on doit supposer que le scoliaste détache स et en fait le sujet (स क्रम आर्ष्यविलापहेतुः).

XXX. Sûtra 60. पदं... — Ce sûtra s'applique au mot initial de l'hémistiche. Comme ce mot ne se reprend pas, il ne peut, s'il est modifié quant à l'accent ou quant aux lettres, paraître dans le *krama* sous sa forme propre qu'au moyen du *parigraha*. Voici la glose d'Uvaṭa : पदं यदा स्वरं न गच्छति । पदांतश्च यदावसानं न गच्छति (il coupe en deux le *dvandva* et fait rapporter पदं à la première moitié, et पदांतः à la seconde) । तदानुरूपं लभते निराकृतं = विस्मृतमन्येन केनचिच्छादिते, « alors il prend, il a sa forme propre exclue, c'est-à-dire oubliée, non mentionnée, détruite par quelque autre mot. » । पदकाले स्वरकृतं च वर्णकृतं च यत्तत्र (il y a तत्र dans mon manuscrit; mais il faut évidemment lire तत्र) ज्ञायते, « la forme que, dans le temps du *padapâṭha*, l'accent ou les lettres font [au mot], n'est pas produite [dans le *kramapâtha*]. »

Exemples : 1° Modification d'accent : तेंऽवदन्. dans le *pada* ते । अवदन् । (*Rig-Véda*, X, CIX, 1) : l'*udâtta* (ते) est changé en *svarita* (तें), en vertu du sûtra 12 du chapitre III. Le *parigraha* rétablit l'accent propre du mot : त इति ते.

2° Modification de lettre : नू इत्या, dans le *pada* नु । इत्या । (I, CXXXII, 4); voy. chapitre II, 35. Le *parigraha* rétablit la quantité propre du mot : न्विति नु.

Nous avons déjà vu निराह् dans le même sens (chap. XI, 9 et 14). Le commentaire lui donne ici pour synonyme निर्ब्रवीति (voyez plus bas, dans le texte du sûtra 62, निर्ब्रुवन्). — Les mots स तु यो ऽत्र युज्यते ne sont pas expliqués dans les scolies, au moins dans celles que contient mon manuscrit.

XXXI. SÛTRA 61. स्थित०... — M. Pertsch donne स्थितिः, qu'il détache du long composé qui commence le çloka; mais il nous apprend que le manuscrit du texte qu'il avait sous les yeux, a la même leçon que le manuscrit de Paris. — व्यवहृपस्थिते est évidemment une faute du copiste; व्यवहृपस्थिते se compose de व्यवत् । हि । उपस्थिते ।.

Ce sûtra établit que, ni l'*upasthita* (voy. plus haut, sûtras 28-30), ni parfois même la *sthiti*, ne suffisent à ramener le mot à sa vraie forme, et que pour être toujours sûr de la donner complètement, il faut combiner les deux méthodes, à savoir l'énoncé ordinaire sans *iti*, et le *parigraha*. C'est la négation d'une assertion contenue dans la glose du 15e *çloka*, et que j'ai citée et traduite à la fin de la note relative aux sûtras 28-30.

Exemples : यौक्ष्यां ।, *sthitopasthita* : यौगिलयौक् (*Rig-Véda*, I, CXIII, 16); ici, dit le scoliaste, l'*upasthita* यौगिलि ne nous donne que partiellement, avec perte (व्यवत् = लोपवत्), la forme de यौक्, il n'a pas le *svarita* que nous offre le *pada*, et le remplace par l'*anudâtta*.

Pour गो पू णः, l'*upasthita* स्विति ne rétablit pas la brève de सु.

Pour प्रातः सोमं (VII, XLI, 1), la *sthiti*, comme le remarque encore Uvaṭa, ne nous donne pas le *r* que nous offre le *pada*, dans l'*upasthita* प्रातरिति.

Dans le commentaire, il y a अतो ऽपि, au lieu de अतो ऽधि, que donne, dans mon manuscrit, le texte du sûtra, et qui se trouve aussi dans le texte de Berlin, tel que le reproduit M. Pertsch. Sur *adhi*, après l'ablatif, voyez le Dictionnaire de MM. Böhtlingk et Roth. Uvaṭa ajoute, comme synonyme, अस्माद्धेतोः.

Dans la traduction du *dvandva* initial du sûtra, j'ai remplacé le mot concret *sthita* par l'abstrait *sthiti*. Cela ne change rien au sens et empêche la confusion; car *sthiti* se trouve au second hémistiche.

XXXII. Sûtra 62. क्रमेत... — Commentaire : क्रमेत क्रमं ब्रूयात्क्रमकः सर्वाणि पदान्येकैकं पदं निर्ब्रुवन् द्विक्रमे बहुक्रमे वा इति स्मरंति । एवमिच्छंत्येके आचार्याः । कस्य हेतोः । एवं सुखतरामार्ष्या अविलोपो भवति ।. « Ils veulent qu'on fasse le *parigraha* aussi bien pour le *dvikrama* (membre de deux mots), que pour le *bahukrama* (membre de plus de deux mots). — Pour quelle raison? — De cette façon, la non-solution du *sandhi* se fait mieux [et plus sûrement]. » On voit qu'Uvaṭa ne rattache pas ce sûtra au précédent; il donne pour sujet à स्मरंति le nominatif एके आचार्याः, « quelques maîtres ». — Il faut remarquer क्रमकः, « le lecteur du *krama* », qui se trouve déjà plus haut dans la scolie du sûtra 60, et que le commentaire nous offre deux autres fois dans la suite de ce chapitre. Précédemment il n'avait employé que le terme générique वक्ता.

Exemple : आ मंद्रं । एत्या । मंद्रमा वेरंपयं । मंद्रमिति मंद्रं । आ वेरंपयं । एत्या । (*Rig-Véda*, IX, LXV, 29). « Et ainsi partout », ajoute le scoliaste, एवं सर्वत्र.

XXXII. Sûtra 63. आचरितं... — Un des manuscrits de Berlin, au lieu de नोत्क्रमन्, a नोन्नयेन्, leçon qui se trouve aussi, nous dit M. Pertsch, dans le manuscrit du commentaire, mais substituée, par correction, à celle que nous avons

adoptée. — Commentaire : पार्यदोषं यदाचरति पूर्वशास्त्रविहितं क्रमो द्वाभ्यामभिक्रम्येत्येवमादि (chapitre X, 1) तत्तु नोत्क्रमेत्। नान्यथा कुर्यादित्यर्थः 1. Uvaṭa considère partout comme la vraie règle le premier des deux chapitres, et nous avons vu qu'il l'appelait, par excellence, le *çâstra* du *krama*.

Le reste du sûtra n'est pas fort clair. J'ai donné à chaque mot en particulier et à l'ensemble la signification qui m'a paru la plus naturelle à la fois et la plus logique. Le commentaire donne pour synonyme à वर्त्म, « voie, méthode », वृत्तं, « manière d'être, procédé »; il ajoute au *dvandva* स्मृतिसंभवौ le duel हेतू, « causes, principes », puis il en explique le premier terme par शास्त्रदर्शनादि, et le second par उपपत्तिः, qui signifie à la fois, comme संभवः, « origine » et « combinaison. » Ne pourrait-on pas entendre par स्मृतिः la tradition en tant qu'elle enseigne les lois de la *saṁhitâ*, et par संभवः, la forme originelle des mots, telle que les donne le *pada*? Cette interprétation s'applique bien, ce me semble, au texte et à la glose. La *saṁhitâ* et le *pada* sont les principes constitutifs du *krama*; le *krama* combine ces deux méthodes de lecture.

Pour le dernier *pâda* du *çloka*, Uvaṭa nous apprend qu'on le construit et l'explique de deux manières. Les uns donnent pour régime à अनु l'accusatif pluriel इतराणि, les autres l'accusatif singulier समाधिं. De là les deux traductions que voici : « qu'il récite la perfection (समाधि = संपदं) du *krama* [la suite parfaite du *krama*], en suivant (अनु = अनुगम्य अनुलक्ष्य च) les autres prescriptions [occasionnelles, données en vue du *krama* dans le second chapitre इतराणि क्रमहेतो शासनानि; suit un exemple relatif au chapitre XI, 29] »; ou bien « qu'il n'applique ce qui est dit dans ce second chapitre qu'autant que cela s'accorde avec le premier, qui est le seul vrai *çâstra* du

krama. » C'est la seconde construction que j'ai suivie dans ma traduction.

XXXIII. Sûtra 64. यथोपदिष्टं... — Commentaire : यथोपदिष्टं क्रमशास्त्रमादितस्तदेव साधुवदध्येतव्यं । पुनः पृथक्तैर्विविधैर्यदुक्तं तन्न साधुवद्विद्यात् ।.

XXXIII. Sûtra 65. इति... — Le commentaire explique le patronymique बाभ्रव्यः par बभ्रुपुत्रः भगवान्पंचालः ; il réunit la tmèse प्र.... उवाच en un composé प्रोवाच, auquel il donne pour complément शिष्येभ्यः ; puis il ajoute à प्रशशंस (=शशंस) le datif हिताय, qui amène le çloka suivant :

क्रमाभिगमभिन्नानि दुर्गाणि सुमहांत्यपि ।
विलीयंते ऽर्कभिन्नानि तमांसीव निशात्यये ॥

« Les mauvais pas, même très-grands [, qui se rencontrent dans la lecture du Véda], sont fendus [et franchis] par le recours au *krama*, comme les ténèbres se fondent dissipées par le soleil, à la fin de la nuit. »

M. Roth a parlé du *çloka* 33 et des suivants dans sa *Dissertation sur la littérature et l'histoire du Véda*, p. 85.

XXXIV. Sûtra 66. क्रमेण.... — M. Pertsch lit पूर्वप्रसिद्ध० pour पुराप्रसिद्ध० — Uvaṭa commente avec beaucoup de soin ce *çloka*. La seule difficulté qu'il offre est le long composé qui forme le second *pâda* : « par les effets postérieurs à [ces méthodes qui sont] son origine, effets non anciennement connus ». आश्रयपूर्व est un composé possessif qui signifie proprement « ayant antérieur à soi-même, ce à quoi il se réfère, ce à quoi il doit son origine ». On pourrait, sans modifier essentiellement le sens, concevoir d'une autre manière le rapport de पुराप्रसिद्ध (पुरा अप्रसिद्ध) à सिद्धिभिः, et traduire cette

première épithète comme un génitif : « les effets... de [cette méthode] non anciennement connue. »

Les derniers mots : न च श्रुत : sont commentés ainsi : न चायं क्रमो ऽष्टानां ब्राह्मणपथानामन्यतमस्मिन्ब्राह्मणपथे श्रूयते । यथा ऋषिदैवतछंदोयज्ञस्वाध्याययज्ञकर्मसु संहिताविधिः । यथा च नामाख्यातोपसर्गनिपाताः पदमिति पदविधिः । « Ce *krama* n'est enseigné dans aucune des sept voies brâhmaniennes, comme [le sont la *saṁhitâ* et le *pada* :] la règle de la *saṁhitâ*, dans [les préceptes relatifs au] *rishi*, [à la] divinité, [au] mètre [des hymnes, à la] lecture sacrifice, [à l'] œuvre sacrifice ; et la règle du *pada*, dans [l'énumération suivante :] le nom, le verbe, la préposition, la particule, sont le *pada* [proprement : le mot]. »

XXXV. Sûtra 67. असिध्यतः... — La forme du sûtra est bizarre, mais le raisonnement est logique. « Si ce qui est inefficace est sans effet, d'un autre côté, ce qui est efficace ne peut être sans effet. Or vous dites à la fois : d'une part, que le *krama* est inutile, parce qu'il vient après la *saṁhitâ* et le *pada* ; et, d'autre part, qu'il se réfère à la *saṁhitâ* et au *pada*, et n'est pas autre chose que ces méthodes. Comment peut-il être inutile, s'il est identique avec des choses utiles ? » A quoi il serait facile de répondre que c'est precisément à cause de cette identité qu'il fait double emploi. — Voici le texte du commentaire : यदुक्तं पदसंहितात्पूर्वमयं क्रमो न सिध्यति । तस्मादस्य प्रसिद्धिविपर्यय इति । तन्नास्ति । प्रसिध्यतो ऽसिद्धस्य विपर्ययस्तथा भविष्यति । प्रसिद्धं हि पदसंहितामाश्रित्य यथयं क्रमो वर्तते । ततः प्रसिद्ध एव । यतन्यश्चायं पदसंहितात्क्रमो भवतीति प्रतिज्ञा पूर्वमुक्ता । एकदेशे हि साधयत्येकदेशः । « Ce qu'on a dit en ces termes : ce *krama* n'est pas fait avant le *pada* et la *saṁhitâ*, donc le contraire d'effet existe pour lui, cela n'est point ; car le contraire d'inefficacité existera de même pour ce qui est efficace : or ce *krama*, se référant au *pada* et à la *saṁhitâ* qui sont efficaces, est efficace par cela même. Ce *krama* n'est pas autre chose que le

pada et la *saṁhitâ* : telle est la proposition énoncée d'abord. Une partie [du raisonnement] détruit l'autre partie. »

XXXV. Sûtra 68. सहापवादेषु... — Commentaire : अपवादो निवृत्त्यर्थः – यैरर्थाः प्रदिश्यंते तानि प्रदेशशास्त्राणि । यथा संयोगशास्त्राणि । तेषूपन्यस्मिन्नन्यस्यापवादो दृश्यते ।. « L'*apavâda* (exception) a pour objet de défendre [l'application d'une règle]. — On appelle *pradeçaçâstrâṇi* les *çâstras* par lesquels les choses sont montrées, ainsi, par exemple, les *çâstras* (ouvrages et parties d'ouvrages, des *Prâtiçâkhyas*, entre autres), relatifs à la connexion [des lettres et des mots]. Dans ces *çâstras*, on voit, dans l'un, la défense d'une règle donnée par l'autre..... »

XXXVI. Sûtra 69. विपर्ययात्..... — J'ai suivi aussi exactement que je l'ai pu, dans ma traduction, les scolies d'Uvaṭa. Pour विपर्ययात्, il cite le commencement du *çloka* précédent, puis il ajoute : असिद्धावपि हि भावाः सिद्धानाश्रित्य सिद्धा भवंति, ce qui est une répétition du raisonnement de tout à l'heure. — समाधिः signifie la conciliation des différends. Nous avons dans les deux chapitres relatifs au *krama* des opinions fort diverses ; dans l'application de la méthode, il faut prendre parti, concilier ces différences, et c'est un bon fruit que la conciliation des préceptes sacrés. — Nous avons vu plus haut le concret पुराप्रसिद्ध, avec *a* privatif entre les deux termes ; ici l'abstrait पुराप्रसिद्धिः est sans négation, et nie par conséquent l'assertion précédente. — Au sujet d'अनाश्रयात्, le commentateur fait remarquer que le *krama* a des choses qui lui sont propres, par exemple le *parigraha* des mots dont le *pada* ne fait que l'*avagraha* : यथैवावगृह्याणां परिग्रहणं. – समभ्युपेयात् = समभ्युपगमनात्. – बहुभिश्च साधुभिः, sc. पूर्वाचार्यैः. — Les derniers mots sont expliqués ainsi : श्रुतौ चायं दृष्टः क्रमः । द्वैपदेनांगिरसः

पाचु: « त्रिपदेन बालखिल्याः, » et le *kruma* est vu (mentionné) dans la *çruti* : les Ângiras ont récité le Véda par membres de deux mots ; les Bâlakhilyas, par membres de trois. »

XXXVII. Sûtra 70. ग्रते... — Commentaire : क्रमाद्ते. — द्वैपदसंहिता च द्वैपदस्वरश्च, dans ce *dvandva*, द्वैपदं est le complément commun de संहिता et de स्वर. Uvaṭa ajoute द्वैपदं हि निर्दे उत्तरारंभः शक्यते कर्तुं पादार्धपर्यन्तकूटनिबर्थं, « car, le membre de deux mots une fois fait, on peut procéder aux combinaisons ultérieures, en vue de la composition du *pâda*, de l'hémistiche, de la stance, de l'hymne. » — भगवता पंचालेन स्थापितानां पाठयपाकर्मणां क्रमपाठयपानुक्रमं । पौरुषया महिमा च । « des methodes de lecture établies par le bienheureux Pañcâla, la methode du *kruma* est la meilleure » Puis il ajoute une explication qui donne à *uttama* son double sens de « dernier » et de « supérieur ». Il est *uttama* et par l'ordre et par la grandeur.

XXXVII. Sûtra 71. ग्रतः... — M. Pertsch donne यथा pour तथा. — Le scoliaste rattache, comme l'on voit, क्रमात् au sûtra précédent. Il serait peut-être plus naturel de le rapporter au second hémistiche. — बृहतां = पौराणां. — त्रिधा: = संहितापदक्रमैः (s. e. वर्णते)

Les scolies des derniers sûtras sont terminées par des *çlokas*, que je n'ai pas donnés dans mes notes, parce qu'ils sont inutiles pour l'interprétation du texte, et ne me paraissent rien contenir d'intéressant.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1857.

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance dernière; la rédaction en est adoptée.

M. le président lit une lettre de M. le Ministre de la guerre, qui annonce l'envoi d'un exemplaire d'un rapport sur l'Algérie adressé à l'Empereur.

M. Sully Leiris, procureur impérial à Chandernagor, écrit pour demander des indications sur les meilleurs travaux publiés sur la législation musulmane et indienne. M. le président et M. Lancereau se chargent de lui fournir ces renseignements.

M. Khalil el-Khouri écrit pour annoncer la publication prochaine d'un journal arabe qu'il va commencer à Beyrouth, et qui paraîtra une fois par semaine; il envoie un prospectus, dont il demande l'insertion dans le Journal asiatique.

M. Joachim Menant, juge à Lisieux, est nommé membre de la Société.

M. Mohl demande l'autorisation du Conseil pour négocier, avec la Société des missions de Londres, l'achat d'une fonte de caractères chinois. Cette demande est renvoyée à la Commission des fonds.

M. Defrémery donne des détails sur une nouvelle édition critique du Gulistan de Sadi, qu'il a terminée; il communique quelques corrections qu'il propose dans le texte de l'ouvrage, et lit quelques extraits de sa traduction.

Le bibliothécaire adjoint demande que le Conseil vote

des remercîments à M. Pauthier, pour avoir racheté et restitué à la Société un ouvrage qui avait appartenu à la bibliothèque de la Société, et qui avait été vendu à la vente des livres de M. Marcel, à qui il avait été prêté. Cette proposition est adoptée.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ.

Par la Compagnie des Indes. *Ibrahim Rozah at Beejapoor.* Photographies (2e cahier. Londres, 1857), in-fol.

Par la Société. *Bibliothecæ societatis artium scientiarumque quæ Bataviæ floret Catalogus systematicus*, curante P. Bleeker. Batavia, 1853, in 8°.

Par la Société. *Publications of learned societies and periodicals in the library of the Smithsonian institution.* Grand in-8°, sans nom de lieu, ni date.

— *Tenth annual report of the Board of regents of the Smithsonian institution.* Washington, 1856, in-8°.

Par l'Institut néerlandais. *Werken van het Koninglijk Instituut voor taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Amsterdam, 1857, I et II en 3 tomes in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* IIe vol. 1re et 2e livraison, in-8°. Leipzig, 1857.

Par M. Logan. *Journal of the Indian Archipelago.* Vol. I, n° 2, et vol. II, n° 1 (sans date). Singapore, in-8°.

Par la Société. *Journal of the asiatic Society of Bengal* 1857, nos 1 et 2, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal Geographical Society of London.* Février à mai 1857. 3 cahiers in-8°.

Par les éditeurs. *Tijdschrift voor Indische taal- land- en volkenkunde*, de 1852 à 1855, 22 livraisons in-8°.

Par le Conseil. *Boletim e annaes do Conselho ultramarino.* Lisboa, de 1854 à 1857, 32 livraisons in-4°.

Par l'Académie de Vienne. *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften.* 1856 et 1857, livr. 1 et 2.

— *Fontes rerum austriacarum.* Tomes X et XIII, in-8°.

Par l'Académie de Vienne. *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen.* 6 numéros, in-8°.

— *Almanach der K. Akademie der Wissenschaften.* 1857, in-12.

Par la Société. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap.* Vol. 24 et 25, in-4°.

Par l'auteur. *Nouveau système de traduction des hiéroglyphes égyptiens, au moyen de la langue chaldéenne,* par M. PARANT. In-fol.

Par l'auteur. *Al Nouzhet al schehiyet fi 'l rihat al-selimiyet,* par SELIM BOTROS. Beyrouth, 1856, in-8°.

Par l'auteur. *Le Pêcheur et le Génie,* conte des Mille et une Nuits, texte arabe, par M. E. COMBAREL. Oran, 1857, in-12.

Par l'auteur. *Relation du voyage de M. le capitaine de Bonnemain à R'dâmes* (1856-1857), par M. A. CHERBONNEAU. Paris, 1857, in-8°. (Tiré du *Journal de la Société de géographie.*)

Par l'auteur. *Zoroastre. Essai sur la philosophie religieuse de la Perse,* par M. Joachim MÉNANT. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Rig-Véda Sanhita.* Vol. III, by H. H. WILSON (traduction anglaise). London, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Ueber die geographische Anordnung der Namen arischer Landschaften im ersten Fargard des Vendidad,* von H. KIEPERT. In-8°.

Par l'auteur. *Die Lieder des Hafis,* von Herm. BROCKHAUS. Ier vol. livr. 3 et 4. Leipzig, 1856, in-4° (en persan, avec le commentaire turc de Soudi).

Par l'auteur. *Les Psaumes disposés suivant le parallélisme,* par M. l'abbé BERTRAND. Versailles, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Mantic uttaïr,* ou le Langage des Oiseaux, publié en persan par M. GARCIN DE TASSY. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Petit livre de poche,* par M. DE MAS-LATRIE père. 1854, in-24.

Par l'auteur. *Rapport à l'Empereur sur la situation de l'Algérie,* par le maréchal VAILLANT. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *De l'origine et de la formation des différents systèmes d'écritures orientales et occidentales*, par M. G. Pauthier. Août 1838, in-4°.

Par l'auteur. *Mémoire sur les Calendriers judaïque et musulman*, par Mahmoud. 1re partie. Calendrier judaïque. Bruxelles, 1855, in-4°.

Grammaire française de Lhomond, traduite en arabe, par M. Soliman al-Harairi. Paris, chez Benjamin Duprat, 1857, in-8°.

L'ouvrage de M. Soliman al-Harairi se compose d'une préface à l'adresse des musulmans, de deux traductions de la Grammaire de Lhomond : l'une littérale, avec des notes ; l'autre libre, et d'un court dialogue.

L'auteur a ajouté à son ouvrage quelques pièces et certificats, notamment une lettre de son Exc. le Ministre de l'instruction publique, qui, sur le rapport de M. Reinaud, a accordé une souscription à l'auteur ; et une appréciation de l'ouvrage par M. Baissac, interprète-traducteur du ministère de la guerre.

Dans sa préface, l'auteur convie les musulmans à l'étude ; il leur rappelle leur science d'autrefois, et leur montre leur ignorance d'aujourd'hui. Pour mieux nous connaître, amener la conciliation, il leur recommande d'apprendre notre langue et nos sciences. Comme il sait qu'en s'adressant à des musulmans il faut leur parler pièces en main pour les convaincre, il fait de nombreuses citations des textes du Koran et des traditions de Mahomet, par lesquelles il prouve que la loi musulmane fait un devoir de s'instruire et d'avoir de bons rapports avec les peuples étrangers. Voici quelques-unes de ces citations :

Cherchez la science, eussiez-vous à vous transporter en Chine pour la trouver.

Apprenez tout métier de ceux qui le possèdent, à quelque religion qu'ils appartiennent.

Si quelqu'un cache une science utile aux autres, Dieu le bridera, au dernier jour, d'un mors de feu.

Dieu hait l'homme oisif.

Si quelqu'un se rend coupable de torts ou d'injustices envers un sujet qui n'est pas musulman, je l'accuserai au jour du jugement.

Toutes les créatures sont la famille de Dieu, et le plus aimable parmi vous, c'est celui qui fait du bien à la famille de Dieu.

L'auteur, en parlant du musulman qui ne sait que le Koran par cœur et qui en ignore l'esprit, lui applique ces paroles de Mahomet :

Cet homme est semblable à l'âne qui porte des livres.

La traduction de la Grammaire de Lhomond, dont le texte français est en regard, quoique littérale, est claire et suffisante. L'auteur a atteint deux buts : faire connaître le génie de la langue française, en se servant du style simple et net du grammairien Lhomond, et initier aux règles. Il suit pas à pas le grammairien français, avec une rigueur presque mathématique. Nous ne reprocherons pas à l'auteur cet amour de l'exactitude; car ce qui peut faire avancer l'étude d'une langue, ce sont bien les traductions littérales. Cependant, qu'il nous permette de lui faire une observation : nous craignons que son habitude de serrer le texte de près ne l'ait mené trop loin, en lui faisant traduire notre auxiliaire *avoir* par عند qui, en arabe, n'a d'autre sens que celui de *chez, près de,* et répond, en certains cas, au verbe *appartenir.* Ainsi, j'ai un livre عندى كتاب; mais dans *j'ai aimé* احببت, vous exposez les Arabes à traduire : عندى محبوب. Les Arabes n'ont pas besoin d'un mot étranger pour rendre le prétérit et la 1re personne, il leur suffit de la désinence تُ. C'est là un véritable *arabisme.* L'auxiliaire *avoir* n'a d'autre rôle en français, comme son nom l'indique, que d'*aider* à conjuguer les verbes en indiquant les *temps.* Le mot عند, employé comme *équivalent* de ce verbe auxiliaire,

n'a pas de sens. M. Soliman al-Harairi fait connaître la valeur de ce verbe dans une note (p. ٣٣, ٣٤).

هذا الفعل فى الفرنساوية ليس بفعل فى العربية بل ظرف وهو عند وغلط من عرّبه بملك لانّهم يقولون هل عندك خبر عندك ثلاثة من كتبى فانت لا تملك الخبر ولا الكتب التى لى وهذا الفعل وفعل كان الذى بعده يبقيان معينين لانّهما يدخلان فى بعض الازمنة من تصاريف الافعال فيعينان على تصريفها كما تراه فى التصاريف ،

Ce verbe, en français, n'est pas un verbe en arabe, c'est un *z'arf* (adverbe de temps) qui est عند, et celui qui le traduit par ملك se trompe; car les Français disent : *Avez-vous des nouvelles? Vous avez trois de mes livres*; cependant vous ne possédez pas de nouvelles, ni les livres qui sont à moi. Ce verbe et كان qui vient après sont appelés auxiliaires; car ils entrent dans quelques temps des conjugaisons des verbes et aident à les conjuguer, comme tu le verras dans les conjugaisons.

Pour éviter toute espèce de méprise, il aurait fallu, dans cette note, dire que le verbe auxiliaire *avoir* ne pouvait pas être traduit en arabe par un mot spécial, pas plus par عند que par un autre mot, que, lié à un participe passé dans la conjugaison d'un verbe, il indiquait un *temps*; mais que la manière dont les Arabes rendaient le temps était sans analogie en français. Le verbe *avoir*, considéré comme ayant le le sens d'*appartenir*, doit se conjuguer sur la 3ᵉ conjugaison des verbes irréguliers en *oir*. J'admets que le mot عند rend mieux le verbe *avoir* (dans le sens d'*appartenir*) que ملك « posséder ». Et ici, entre les deux mots arabes, il y a presque la même nuance qu'entre *avoir* et *posséder*.

Dans la *Grammaire française à l'usage des Arabes* que nous avons faite, le cheikh Fârès et moi, et qui a précédé de plusieurs années celle de M. Soliman, nous avons eu soin de ne pas traduire le verbe auxiliaire *avoir*, et d'expliquer son

rôle comme auxiliaire et comme verbe ayant le sens d'*appartenir*. J'avoue que nous avons eu tort de traduire le verbe *être*, considéré comme auxiliaire; car ce que je dis du verbe *avoir* doit s'appliquer au verbe *être*, qui ne doit être traduit que comme verbe signifiant *exister* et se conjuguant sur la 4ᵉ conjugaison des verbes irréguliers en *re*. M. Soliman est tombé dans la même erreur. On donne ainsi aux Arabes une idée fausse de nos verbes auxiliaires. Je sais bien que les explications ne leur manquent pas; mais vous créez inutilement un embarras aux étudiants, et vous les exposez à traduire : *je suis aimé par* أكون محبوب.

Dans sa traduction libre de la Grammaire de Lhomond, l'auteur a donné les règles françaises en suivant la structure de la phrase arabe. C'est une répétition de la traduction précédente, seulement il a négligé, avec raison, de donner une seconde traduction des conjugaisons et de quelques exemples.

Je ne dirai rien du dialogue, qui est très-court, et nécessairement insuffisant.

A une connaissance profonde des ressources de la langue arabe, l'auteur a joint des études solides sur la nôtre; il se montre grammairien habile, écrivain correct et élégant. Dans ces conditions, il ne pouvait faire qu'un bon livre. Le style littéraire qu'il a adopté, le seul qui pouvait convenir, fera tomber les illusions de ceux qui pensent que les livres destinés aux Arabes de l'Algérie doivent être écrits dans le langage usuel. Il en est de l'arabe comme de toute autre langue : du moment qu'on met la main à la plume, il faut faire comme Buffon, endosser l'habit des dimanches, ajuster les manchettes brodées.

G. Dugat.

Supplément à l'article sur l'État de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie [1].

Tout ce qui précède était écrit et même sur le point d'être mis sous presse, lorsqu'il m'a été donné communication d'un opéra et d'un vaudeville arabes qui viennent de Beyrout. L'auteur de ces deux pièces est un négociant maronite, mort récemment. Son nom était Maroun, absolument comme celui du personnage que l'intéressante population des Maronites s'honore d'avoir eu pour chef; la famille à laquelle il appartenait était celle des Naccasch [2]. Il était à la tête d'une maison considérable de Beyrout, et il fut le premier chez qui, en Orient, les livres de comptabilité furent tenus en parties doubles.

Maroun vécut dans une étroite amitié avec Nasif, et, de son vivant, représenta en Syrie le monde nouveau, de même que Nasif représente le vieux monde. Al-Khouri l'a chanté après sa mort dans deux pièces de vers qui se trouvent dans son recueil, et où il lui donne le titre d'*Astre de l'Orient* [3], comme il a donné le titre d'*Astre de l'Occident* à M. de Lamartine.

Outre l'arabe, Maroun possédait le français, l'italien et le turk, et à ses connaissances littéraires, il joignit le goût de la musique et des arts. Les diverses pièces de sa composition furent jouées et chantées chez lui, en présence des personnes les plus éclairées du pays; et rien ne montre mieux la grande place que la littérature occupe parmi les indigènes, que la sensation qu'elles produisirent. On cite surtout, pour l'en-

[1] M. Reinaud ayant ajouté, dans un tirage à part de son article qui a paru dans le numéro de juin 1857, p. 465 et suiv. la notice ci-jointe, nous l'insérons ici pour que les lecteurs du Journal asiatique possèdent l'ensemble du travail. — (La rédaction.)

[2] مارون النقاش.

[3] كوكب فى الشرق.

thousiasme qu'il excita, un vaudeville où le khalife Haroun al-Raschid figure dans une des mêmes scènes que dans les Mille et une Nuits. Aucune de ces pièces n'a jusqu'ici été imprimée.

Les deux pièces que j'ai eues sous les yeux, et qui portent le nom de *Récit*[1], sont, 1° un opéra en cinq actes, intitulé: *L'Avare*[2]. Au nombre des airs qui le distinguent est l'air un moment si fameux de *La Parisienne*. 2° Un vaudeville en trois actes intitulé : *L'Envieux*[3]. C'est la dernière pièce pour la date de la composition, et c'est celle qui a le plus frappé l'attention des connaisseurs; aussi trouve-t-on à la fin des morceaux de vers, dans lesquels les amis de l'auteur, notamment Nasif, lui font compliment sur le mérite de son œuvre[4]. Dans ce vaudeville, d'une part, un des acteurs répète la scène de M. Jourdain, et fait de la prose sans le savoir; de l'autre, une espèce d'instituteur entreprend un cours de métrique arabe, et ne fait grâce d'aucun des mots techniques qui hérissent le sujet, et qui, même chez les Arabes, ne sont familiers qu'aux personnes tout à fait lettrées. Il n'est pas étonnant, d'après cela, que là même où l'auteur ne s'exprime pas en vers, il emploie la prose rimée et cadencée dont il a été parlé.

Une circonstance que présente le manuscrit du vaudeville, et que je n'avais pas encore remarquée dans les écrits des Orientaux, c'est la présence des points d'admiration, d'interrogation et des autres signes qui, chez nous, ajoutent tant de clarté à la phrase. En arabe, dans le style ordinaire, la phrase est coupée de manière que le sens se déduit de lui-même; mais ici, où le dialogue est pressé et où il prend toute sorte de formes, du moment qu'il ne s'agissait plus d'une action à mettre sous les yeux des spectateurs, mais d'un ex-

[1] رواية.
[2] البخيل.
[3] الحسود.
[4] Le mot *naccasch*, en arabe, signifie « peintre ». Les poëtes dont il s'agit n'ont pas manqué de jouer sur ce mot.

posé à lire dans le silence du cabinet, le secours de ces petits signes, auxquels nous sommes trop habitués pour en sentir toute l'importance, devenait indispensable.

Il est à regretter que les divers écrits de Maroun ne soient point parvenus en France, ou que, du moins, les deux pièces dont il s'agit ici n'aient pas été connues plus tôt de moi. Ces écrits, devenus l'objet d'un examen moins rapide, auraient probablement été jugés dignes de l'attention du monde lettré.

On dit qu'un frère de Maroun a composé une tragédie, qui n'a pas été non plus imprimée.

N. B. — Page 486, ligne 14 du numéro de juin 1857, si, au lieu de قوم, on lisait [قنوم], leçon qui ne détruirait pas le mètre, le sens serait :

Elle vit ce sol où, par une faveur dont l'effet n'aura pas de terme, Dieu se fit homme.

Sanskrit Wörterbuch, herausgegeben von der K. Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böthlingk und Rudolph Roth. Vol. II, feuilles 31-40. Saint-Pétersbourg, 1857, in-4°.

Grammatik der syrischen sprache mit vollständigen Paradigmen, Chrestomathie und Wörterbuche. Bearbeitet von Fr. Uhlemann. Deuxième édition. Berlin, 1857, gr. in-8°, XXIII, 276, LXIV et 63 pages.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1829; depuis ce temps, il a été traduit en anglais, et aujourd'hui l'auteur en publie une nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée. C'est surtout la syntaxe qui a reçu des additions considérables; la chrestomathie a été complétée par une partie poétique, et les règles de la métrique ont été ajoutées à la grammaire.

JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1857.

ÉTUDES

SUR LA GRAMMAIRE VÉDIQUE.

PRÂTIÇÂKHYA DU RIG-VÉDA.

CHAPITRE XII. (Lecture II, chap. VI.)

Quelles sont les lettres qui ne peuvent pas être finales et celles qui ne peuvent pas être initiales. — Quelles lettres peuvent se combiner entre elles dans l'intérieur des mots. — Les quatre parties du discours. — Énumération des prépositions.

Ce chapitre, qui est le plus court de tout le *Prâtiçâkhya*, se divise en deux sections bien distinctes. La première, qui se placerait bien, ce semble, après l'alphabet et la classification des sons et des articulations, traite de la nature des lettres et de leurs convenances et répugnances, non plus quant au *sandhi* extérieur et à la liaison des mots entre eux, mais quant à la formation même des mots et aux combinaisons intérieures. La seconde section divise les parties du discours en quatre espèces, auxquelles en effet toutes les autres, qu'on a imaginées dans la suite, peuvent se ramener; et, après les avoir divisées, elle donne, des trois premières, des définitions très-concises, mais qui en marquent bien le caractère essentiel. Ces définitions, pour lesquelles Çaunaka est parfaitement d'accord avec l'auteur du *Nirukta*, sont tout ce que nous avons dans le *Prâtiçâkhya* de philosophie grammaticale. C'est fort peu de chose encore; ce ne sont que de premières fondations; mais elles sont si solides, si bien assises, qu'elles

porteront sans peine tout l'édifice : il semble même, cette base une fois posée, qu'il ait dû s'y élever nécessairement, et, en quelque sorte, de lui-même.

ऊष्मांतःस्थर्सोष्मचकाद्वर्गा नांतं यांत्यन्यत्र विसर्जनी-
[यात् ।
ऋकाल्कारो परमर्धमूष्मणां नाद्धिं तकाराद्धरे च सप्त
[॥ १ ॥
नान्योन्येन मध्यमाः स्पर्शवर्गाः संयुज्यंते न लकारेण
[रेफः ।
स्पर्शैर्वकारो न परैस्तुत्तमैस्तथा तेषां घोषिणः सर्वघो-
[ष्मभिः ॥ २ ॥
नांत्यांतःस्था च प्रथमोष्मभिः परैर्न रेफो रेफेण न सो-
[ष्मणोष्मवान् ।
न स्पर्शैरूष्मा प्रथमः परः सन्नानुत्तमैः स च सोष्मा च
[पूर्वो ॥ ३ ॥
नानुत्तमा घोषिणोऽघोषिभिः सह स्पर्शैः स्पर्शा नोत्तमा
[ऊष्मभिः परैः ।
लकारस्पर्शैर्न यकार उत्तरैरूष्माणोऽन्योन्येन च नवर्ग-
[द्वयिद्धं ॥ ४ ॥
नामाख्यातमुपसर्गो निपातश्चत्वार्यालुः पदजातानि शा-
[ब्दाः ।

तन्नाम येनाभिदधाति सत्त्वं तदाख्यातं येन भावं स धातुः
[॥ ५ ॥

ग्राम्या परा निर्दुरनु व्युपाप सं परि प्रति न्यत्यधि सूद-
[वापि ।

उपसर्गा विंशतिरर्थवाचकाः संहतराभ्यामितरे निपाताः
[॥ ६ ॥

विंशतेरुपसर्गाणामुच्चा एकाक्षरा नव ।
आयुदात्ता दशैतेषामंतोदात्तस्त्वभीत्ययं ॥ ७ ॥
क्रियावाचकमाख्यातमुपसर्गो विशेषकृत् ।
सत्त्वाभिधायकं नाम निपातः पादपूरणः ॥ ८ ॥
निपातानामर्थवशान्निपातनादनर्थकानामितरे च सार्थ-
[काः ।

नेयं त इत्यस्ति संख्येह वाङ्मये मिताक्षरे चाप्यमिताक्षरे
[च ये ॥ ९ ॥

TRADUCTION.

1. Les *ûshmas*, les intermédiaires [*y*, *r*, *l*, *v*], le *ṛî*, les aspirées, et l'ordre de *ca*, ne vont pas à la fin [des mots], à l'exception [d'un seul *ûshma*,] le *visarga*. — Le *ṛî*, le *ḷi*, la seconde moitié des *ûshmas*, ne vont pas au commencement [des mots], non plus que les sept lettres qui précèdent le *t* [dans l'alphabet, à partir de *jh*].

2. Parmi les *sparças*, les [trois] ordres du milieu

ne se combinent pas entre eux. — Le *r* ne [se combine] pas avec *l*; — ni le *v* avec des *sparças* non [nasals, à savoir] derniers [de leur ordre], placés après lui. — De même, les *sparças* sonnants [, non nasals, ne se combinent] jamais avec les *ûshmas*. —

3. La première et la dernière des intermédiaires [*y* et *v*, ne se combinent pas] avec des *ûshmas* placés après elles; — ni le *r* avec le *r*; — ni une aspirée avec une aspirée. — Le premier *ûshma* [à savoir *h*] ne [se combine] pas avec des *sparças*, étant placé après [eux]; — ni ce même *ûshma*, ni une aspirée, comme antécédents, avec des *sparças* non derniers [à savoir non nasals]; —

4. Ni les *sparças* sonnants, non nasals, avec des *sparças* sourds; — ni les nasals avec des *ûshmas* placés après; — ni le *y* avec *l* ou avec des *sparças* postérieurs; — ni les *ûshmas* les uns avec les autres. — Cela est relatif à l'intérieur des mots des stances [du *Rig-Véda*, non au *sandhi* entre les mots]. —

5. Le nom, le verbe, la préposition et la particule : voilà les quatre espèces de mots, disent ceux qui connaissent les termes [ou parties du discours]. — Le nom [est] ce par quoi [l'on] désigne un objet; — le verbe, ce par quoi [l'on exprime] l'action; il [se nomme aussi] *dhâtuḥ* [thème ou racine]. —

6. *Pra*, *abhi*, *â*, *parâ*, *niḥ*, *duḥ*, *anu*, *vi*, *upa*, *apa*, *sam̃*, *pari*, *prati*, *ni*, *ati*, *adhi*, *su*, *ut*, *ava*, *api* : voilà les vingt prépositions qui expriment un sens avec les deux autres [espèces de mots, les noms et les

verbes]. — Les [mots] autres [que ces trois espèces] sont des particules. —

7. Des vingt prépositions, les neuf monosyllabiques sont *udâttas;* — dix ont l'*udâtta* sur la première syllabe; — mais *abhi* a l'*udâtta* final. —

8. Le verbe dit l'action; la préposition fait la distinction; le nom exprime un objet; la particule est un remplissage du *pâda.* —

9. Et parmi ces particules, qui, par leur incidence dépendante du sens, sont insignifiantes, il y en a d'autres qui ont un sens. Il n'y a point ici d'énumération disant : [voici] celles qui [s'emploient] dans le style mesuré [c'est-à-dire dans les vers], et [celles qui s'emploient] dans [le style] non mesuré [c'est-à-dire dans la prose].

NOTES.

I. Sûtra 1. ऊष्मांतःस्थ०... — Le composé initial a dans mon manuscrit la forme suivante : ऊष्मांतःस्थसोष्मऋकारवर्गाः, mais ऋ est évidemment de trop; ऊष्मांतःस्थसोष्म० est pour ऊष्मांतःस्था + ऋ + सोष्म०. La leçon que j'ai adoptée est d'ailleurs confirmée par les deux manuscrits de Berlin, et par le manuscrit de Paris lui-même dans une citation que le scoliaste fait de ce sûtra (*f.* 25, b). L'ordre que suit Uvaṭa dans sa glose la justifie également : ऊष्माणश्च । अंतःस्थाः । ऋकारः । सोष्माणश्च । चकारवर्गा इत्येते सप्तविंशतिवर्णाः पदांतं न गच्छंति ।. Le commentaire ajoute : पारिशेष्यादन्ये गच्छंति । तानुदाहरिष्यामः । « Les autres lettres vont toutes sans exception [à la fin des mots]. Nous allons en donner des exemples », et il en donne en effet onze pour les voyelles (le *ṛi* bref à la fin d'un *padya*

नृ ऽभ्यः), et huit pour les consonnes (la forte non aspirée et la nasale des quatre ordres non exceptés). Le *ḷ* a été excepté, dès le commencement, dans l'alphabet même. Toutefois cette mention préliminaire, qui exclut aussi le *ḷ* du nombre des lettres initiales, n'empêche pas qu'il ne soit expressément compris dans le sûtra suivant.

Il résulte de là, d'une part, que, dans la doctrine du *Prâtiçâkhya*, les sifflantes et le *r* ne sont jamais finales essentielles et primitives, et ne peuvent terminer les mots qu'accidentellement, en vertu du *sandhi*; et, d'autre part, que l'*anusvâra* final n'est qu'une abréviation d'écriture substituée à म्.

I. Sûtra 2. त्रयोदशान्तीनां... — Commentaire : पदार्थ - उवटो भाषो विसर्जनीयादिः । तकारात् पूर्वं ककारादयः सप्त । Ce sont en tout treize lettres. Toutes les autres, ajoute Uvaṭa, peuvent commencer les mots, et il en donne des exemples, onze pour les voyelles, et vingt-quatre pour les consonnes. Il n'y en a point du *n'* du premier ordre. — Nous avons déjà vu पूर्व dans le sens de पूर्व, au chap. XI, 26; nous le retrouverons, avec la même signification, chap. XIII, 16; XIV, 20; XV, 14; XVIII, 21.

II. Sûtra 3. नान्योन्येन... — Les trois ordres du milieu sont les palatales, les cérébrales et les dentales. Le commentaire ajoute : स्वकीयैस्तु संयुज्यते अन्यैश्च. « mais ils se combinent avec ceux de leur ordre et avec les autres lettres. » Suivent des exemples de combinaisons diverses, non interdites par le sûtra : यज्ञनीः (*Rig-Véda*, I, xv, 12); अक्षंगोरिव (V, lii, 6); सुदु (VIII, xxii, 18); हृत्सु (VIII, xix, 15); मंडूकः (IX, cxii, 4); पृथेव (X, cxvii, 5); अध्वनयन् (VI, xviii, 10); ईदों (IX, xxxv, 2); मेधिं मध (I, clviii, 5); अभ्वः (X, lxxxv, 30 et 31); अर्चंति (I, vi, 8); वनूं (VIII, xxix, 2); उद्गंपा

(VIII, v, 37); वर्तनीः (IV, XIX, 2); त्राध्वं (II, XXIX, 6); श्रोतंति (I, LXXXVII, 2).

Contre-exemple montrant que la règle ne s'applique qu'aux trois ordres moyens : वाक्पतंगायं धीयते (X, CLXXXIX, 3).

II. Sûtra 4. न लकारेण... — Mon manuscrit ajoute à la glose du sûtra : पूर्वैस्तु संयुज्यते, « mais il se combine avec les précédentes ». Cette addition se trouve également dans le commentaire du sûtra suivant, où elle est beaucoup mieux à sa place. Ici il faut ou ajouter पूर्वैश्च « et avec les suivantes », ou lire अन्यैः — Exemples : अर्चंति (*Rig-Véda*, I, XCII, 3); सर्पिः (IX, LVII, 32); बर्हिः (I, XIII, 5); वर्ष्यं (V, LXXXIII, 3).

II. Sûtra 5. स्पर्शैः... — Commentaire : पूर्वैस्तु संयुज्यते. Ici पूर्वैः signifie : « avec des sparças, placés devant lui ». Ce serait un autre sens qu'au sûtra précédent, ce qui est une raison de plus pour regarder plus haut la leçon comme fautive. — Exemples de groupes où *v* suit une consonne *sparça* : कृं (*Rig-Véda*, I, XXXIV, 9); ज्वलंती; अनड्वाहौ (X, LXXXV, 10); त्वां (I, V, 8); विभ्वां (I, CXIII, 1).

Contre-exemples montrant que le *v* peut précéder la nasale ou dernière consonne de l'ordre : दधिक्राव्णः (IV, XL, 1); सुतपाव्ने (I, V, 5).

II. Sûtra 6. तथा... — Le commentaire supplée उन्नमादन्ये « [les *sparças* sonnants] autres que le dernier, la nasale », et la proposition négative : सर्वैरूष्मभिः सह न संयुज्यंते. Puis il ajoute : अघोषास्तु संयुज्यंते, « mais les [*sparças*] sourds se combinent [avec les *ûshmas*]. » Exemples : स्कंभर्षुः (*Rig-Véda*, VI, LXXII, 2); श्रोतंति (I, LXXXVII, 2); स्तौति; स्य; स्पृ (V, LIX, 1)

Contre-exemples montrant, 1° que les nasales sont exceptées de la règle : यज्ञं (X, CXXXVII, 4); पृश्निः (I, CLXVIII, 9); त्रिष्णुः (I, XXII, 16); स्मः

2° Que le sûtra ne s'applique qu'aux *sparças* : सूयामि (I, XXXV, 1); स्वः (II, V, 7); स्यात् (I, XVII, 6).

III. Sûtra 7. नात्या... — Les manuscrits de Berlin ont, à ce qu'il paraît, न pour त. Pour expliquer la leçon du manuscrit de Paris, il faut faire rapporter यतःस्वा à प्रयमा et le sous-entendre avec यत्या. — Commentaire : पूर्वेस्तु संयुज्यते. Exemples : प्रयाजाश्चस्य (*Rig-Véda*, VIII, XXXVII, 7); स्वाहा (I, XIII, 12).

Contre-exemples montrant que cette interdiction n'est relative qu'à *y* et à *v* : यदंशि (VII, LXXXI, 1); यतस्वन्तः (III, VIII, 11); सर्हिः (I, XIII, 5); वर्धान् (V, LXXXIII, 3).

III. Sûtra 8. न रेफः... — Commentaire : सन्यैस्तु संयुज्यते. Exemple : प्रयमा (*Rig-Véda*, III, LIV, 18). — Voy. chap. VI, sûtra 8, la règle qui interdit le *krama* de *r*.

III. Sûtra 9. न सोष्मणा... — Les deux termes सोष्मा et ऊष्मवान् sont synonymes et désignent également les *sparças* aspirés. स (pour सह) et le suffixe वत् forment l'un et l'autre des mots possessifs. — Commentaire : सन्यैस्तु संयुज्यते. Exemples : तुह्येनाप्वपिहितं (*Rig-Véda*, X, CXXIX, 3); प्रमंहान् (I, XCIII, 6).

L'interdiction ne s'étend pas absolument au redoublement d'une même aspirée : voy. le 2° exemple du sûtra 3, et प्रवलीकृत्यं (VII, CIII, 3).

III. Sûtra 10. न स्पर्शैः... — Commentaire : पूर्वः सन्तेयु-

ज्यते. Voyez la restriction contenue au sûtra suivant. Exemple : अङ्गांङ्गा नः (*Rig-Véda*, X, XXXVII, 9).

Contre-exemple montrant qu'il ne s'agit que des *sparças* : बर्हिः.

III. Sûtra 11. नानुत्तमैः... Je lis पूर्वः dans la copie de M. Pertsch. Le duel est préférable et confirmé d'ailleurs par le commentaire (पूर्वौ संतौ न संयुज्येते). Uvaṭa ajoute : उत्तमैस्तु संयुज्येते. Exemples ; ब्रह्मं (*Rig-Véda*, X, LXV, 11); अङ्गां (IV, XVI, 3); वृत्रघ्नः (VIII, LV, 10); अमंग्नात् (I, XCIII, 6); दध्ना (IX, LXXXI, 1); गृभ्णामि (X, LXXXV, 36).

IV. Sûtra 12. नानुत्तमाः... — Commentaire : उत्तमैस्तु (ou mieux उत्तमास्तु) संयुज्यंते. Exemples : पलिक्नीः (*Rig-Véda*, V, II, 4); अमंग्नात्; अप्रंस्वतीमश्विना (I, CXII, 24). A la marge, dans mon manuscrit, sont ajoutés les deux exemples suivants, où la nasale précède : इंखयंति (I, XIX, 7); पंथां (I, XXXV, 11).

IV. Sûtra 13. नोत्तमाः.... — Commentaire : पूर्वैस्तु संयुज्यंते. Exemples déjà cités : ब्रह्मं; विष्णुः; स्मः; पृश्निः.

Contre-exemples montrant qu'il ne s'agit que des nasales : अप्सु (*Rig-Véda*, I, XXIII, 20); विरुप्शी (I, VIII, 8).

IV. Sûtra 14. लकार०... — Commentaire : पूर्वैस्तु संयुज्यते. Exemples : पातल्यं (*Rig-Véda*, III, LIII, 17); तूल्यं (VIII, XIX, 15); सत्यं (I, XXXVIII, 7; आरभ्यं (I, LVII, 4).

Contre-exemple montrant que la règle ne s'applique qu'à *l* et aux *sparças* : इंद्रवायोः.

IV. Sûtra 15. ऊष्माणः... — Commentaire : स्वैस्तु संयुज्यंते, « mais elles se combinent avec leurs semblables », à savoir *sh* avec *sh*, *s* avec *s*, etc. Exemples : शुनःशेपः (*Rig-Véda*, I, XXIV, 12 ; j'ai suivi l'orthographe de mon manuscrit ; mais, pour que l'exemple s'applique à la remarque du scoliaste, il faut écrire : शुनश्शेपः, et c'est en effet de cette façon que le mot est écrit au chapitre XIV, 11) ; निष्षिध्वरी (VÂL. IX, 2) ; निष्षपी (I, CIV, 5) ; शास्सि (I, XXXI, 14).

IV. Sûtra 16. शकपदेषु... — Commentaire : यदिदमस्मिन्पटले विधानमुक्तं तदकपदेष्वेव भवति । पदयोर्न भवतीति वेदितव्यं.

Exemples de *sandhi* extérieur, contraires, 1° au sûtra 3 : वर्धन् ते (*Rig-Véda*, VII, XCIX, 7) ; उपं वा पदु दाहां (VIII, LVII, 14) ;

2° Au sûtra 4 : पुमर्गुर्जलामोः, dans le *pada*..... धेनुः । जलामोः (I, C, 16) ;

3° Au sûtra 13 : देवान् इंधे (X, LXVI, 1) ; दुधाङ् हं मे (I, CXXXIX, 9) ; पर्वाङ् शंयत्रमं (III, XXXV, 6 ; mon manuscrit, en vertu du sûtra 16 du chapitre IV, insère un *k* entre *n'* et *ç*) ; त्वं इंद्रं पितीनसे दाशस्यन्वहिं (VI, XXVI, 6) ; पन्याङ् न विश्वां (IX, LXXX, 3) ; शर्मन् स्याम (I, LI, 15 : mon manuscrit insère un *t* entre *n* et *s*, en vertu du sûtra 17 du chapitre IV).

V. Sûtra 17. नाम.... — Le scoliaste fait précéder sa glose de la remarque suivante : उदाहरणं भवति, « c'est une citation » ; puis il répète les mots du texte, en remplaçant simplement le dérivé curieux शाष्ट्राः par शाष्ट्रविदः. Le *Nirukta* (I, 1) fait l'énumération dans les mêmes termes : चत्वारि पदजातानि नामाख्याते चोपसर्गनिपाताश्च.

V. Sûtra 18. तन्नाम... — Uvaṭa donne pour sujet a अभिदधाति le nominatif वक्ता, « celui qui récite, qui dit », et il explique सत्त्वं « être » par द्रव्यं, « objet ».

Exemple de noms : अग्न इंद्र वरुण मित्र देवाः (*Rig-Véda*, V, xlvi, 2).

VI. Sûtra 19. तदाख्यातं.... — Le commentaire répète les mots du texte, et explique भावं par क्रियां.

Exemple de verbes : हुतं नुदेथां नि शिशीतमत्रिणः (*Rig-Véda*, VII, civ, 1).

Le *Nirukta* (l. c.) emploie également dans sa définition les termes भावः et सत्त्वं. — तत्रैतन्नामाख्यातयोर्लक्षणं । प्रदिशंति भावप्रधानमाख्यातं सत्त्वप्रधानानि नामानि ।.

VI. Sûtra 20. प्र... — La glose de ce sûtra est incomplète dans mon manuscrit. Je n'y trouve que l'explication du dernier mot; कताभ्यां।नामाख्याताभ्यां। « [avec] quels deux? — [Avec] le nom et le verbe ».

Exemples : 1° *pra* : प्रयाणो जातवेदसः (*Rig-Véda*, VIII, xliii, 6); प्र देवं देव्या धिया भरत (X, clxxvi, 2);

2° *abhi* : अभिष्टने ते अद्रिवः (I, lxxx, 14); अभि व्यांम रुक्षसः (X, cxxxii, 2);

3° *â* : आयंतारं महि स्थिरं (VIII, xxxii, 14); मरुद्भिरग्न आ गहि (I, xix, 1, etc.);

4° *parâ* : परायती मातरमन्वचष्ट (IV, xviii, 3); परा शृणीहि तपसा यातुधानान् (X, lxxxvii, 14);

5° *nih* (dans le manuscrit *nir*) : त्वष्टुर्देवस्य निष्कृतं (I, xx, 6); निरश्वतां पार्ष्वाद्विर्गमानि, dans le *pada* निः। गमानि। (IV, xviii, 2);

6° *duh* : पुरानेव दुरितेभ्यः (VIII, XLIV, 30); दुर्धियंतुः परियोत.;

7° *anu* : अनु नु स्वांत्यवृकाणि व्रतानि (II, XXXI, 3); तवं अनुजा नगामनु ज्यात् (I, CLXI, 10);

8° *vi* : विराट् सम्राट् (I, CLXXXVIII, 5); अंपंत वीत (dans le *pada* वि । इत ।) वि चं (X, XIV, 9); विपांह् शुतुद्री (III, XXXIII, 1);

9° *upa* : यतेयंस उपस्तुता (I, CXXXVI, 1); इंद्रमग्निमुपं स्तुहि (I, CXXXVI, 6);

10° *apa* : यस्य प्राणादपानती, dans le *pada* अप : अनती (X, CLXXXIX, 2); अपंहि (dans le *pada* अपं । इहि ।) मनसस्पते (X, CLXIV, 1);

11° *sam* : प्र सम्राजं चर्षणीनां (VIII, XVI, 1); सम्राजोत्व सा वृणे (I, XVII, 1);

12° *pari* : विदुर्वियाणं परिपानं (V, XLIV, 11); वाजी सन्परि णीयते (IV, XV, 1);

13° *prati* : प्रतियंते चिदेनसः (VIII, LVI, 17); प्रति केतवः प्रथमा अदृश्रन् (VII, LXXVIII, 1);

14° *ni* : अपो निषिंचन्नसुरः पिता नः (V, LXXXIII, 6); महांतं कोशमुदंचा नि षिंच (V, LXXXIII, 8);

15° *ati* : अतिविद्धा विषूचीनां (VIII, LXXXV, 2); अतिं क्रमिष्टं सुरतं पणीः (I, CLXXXII, 3);

16° *adhi* : मम राष्ट्रस्याधिपत्यमेहि (X, CXXIV, 5); अभिशंतेरधीहि, dans le *pada* अधि । इहि । (I, LXXI, 10);

17° *su* : सुकृत्सुपाणिः स्ववांन् (III, LIV, 12); अग्निना स्वृषे (dans le *pada* सु । अपे ।) स्तुहि (VIII, XXVI, 10);

18° *ut* : उदेतं त्वा मित्रमहः (X, XXXVII, 7); ओ उदेति सूर्यो अभि (VII, LX, 2);

19° *ava* : अवंस्पतरधिवक्तारंमस्मयुं (II, XXIII, 8); अवांधमं (dans le *pada* अवं । अधमं ।) वि मंध्यमं श्रंथाय (I, XXIV, 15);

20° *api* : यदीं गच्छंत्युशतीरंपिछितं (I, CXLV, 4); देवा देवानामपिं यंति पाथः (III, VIII, 9).

Le *Nirukta* (I, 3) énumère les mêmes prépositions ou préfixes dans un ordre différent, et en indique la signification.

VI. Sûtra 21. इतरे... — Commentaire : कतरे । नामाख्यातोपसर्गेभ्योऽन्ये निपाता वेदितव्याः. J'ai suivi l'interprétation d'Uvaṭa, mais इतरे, qui s'emploie proprement quand on parle de deux choses, sert à distinguer surtout les *nipâtas* des *upasargas*. — Exemple : अस्माञ्च तांश्च (*Rig-Véda*, II, 1, 16).

VII. Sûtra 22. विंशतेः... — Commentaire : प्र । आ । निः । दुः । वि । सं । नि । सु । उत् । इत्येते उपसर्गा एकाक्षरा उच्चा उदात्ता इत्यर्थः. — Nous avons vu उच्च dans le même sens, au chapitre III, 19.

VII. Sûtra 23. आद्युदात्ताः.... — Le scoliaste les énumère, comme ceux du sûtra précédent, sans donner d'exemples : परां । अनु । उपं । अपं । परिं । प्रतिं । अतिं । अधिं । अवं । अपिं ।.

VII. Sûtra 24. अंतोदात्तः... — Exemple : अभि प्रियाणिं पवते चनोहितः (*Rig-Véda*, IX, LXXV, 1).

VIII. Sûtra 25. क्रियावाचकं.... — Ce sûtra et le suivant sont sans commentaire dans le manuscrit de Paris. — Le *Nirukta* (I, 4) distingue trois espèces de *nipâtas* ou particules : celles qui expriment comparaison, celles qui annexent et coordonnent, et enfin celles qui font remplissage. Ces dernières, qui sont कं, ईं, इत्, उ, sont désignées, dans le texte

de M. Roth, par le mot पदपूरणाः (*pada* par *a* bref), orthographe qu'a pu paraître confirmer l'opposition de वाक्यपूरणाः (*Nirukta*, I, 9).

IX. Sûtra 26. निपातानां... — M. Roth (ad *Nirukt.* I, 9) pense avec raison que ce distique (et l'on en peut dire autant, je crois, du *çloka* 8) n'est vraisemblablement pas authentique. Pour l'expliquer, le secours d'Uvaṭa ne serait point inutile, car il offre plusieurs difficultés. — Le substantif निपातनं signifie habituellement, dans le style des grammairiens, « irrégularité, exception »; mais il ne paraît pas, avec cette acception technique, dans le texte du *Prâtiçâkhya*; voilà pourquoi j'ai préféré donner au mot un sens analogue à celui où *Yâska* emploie le verbe निपतति en parlant des particules. J'ai considéré सर्वधातु comme un composé possessif « ayant dépendance du sens (de la proposition) ». — नेयं न इति, pour न इयं ते इति. J'ai construit de la façon suivante l'ensemble de la dernière proposition : « ce compte, disant : [ce sont] celles-ci, n'est point ici [dans le *Prâtiçâkhya*], [celles-ci] qui [s'emploient comme *pâdapûraṇas*] dans la composition à syllabes mesurées [c'est-à-dire dans les vers], et [comme *vâkyapûraṇas*] dans [la composition] à syllabes non mesurées [c'est-à-dire dans la prose]. » En d'autres termes : il n'y a point ici (comme dans le *Nirukta*, I, 4) une énumération qui détermine quelles sont celles de ces particules qui s'emploient, etc. C'est une allusion, qui semble évidente, au passage suivant du *Nirukta* (I, 9, fin) : यच्च ते प्रवृत्ते सर्वे : मिताक्षरेषु ग्रन्थेषु वाक्यपूरणा यामाचक्षन्ति पदपूरणा स्ते मिताक्षरेष्वनर्थकाः..... Cette allusion serait historiquement intéressante, si l'on pouvait considérer comme authentique ce dernier *çloka* du chapitre XII.

MÉMOIRES
SUR LES CONTRÉES OCCIDENTALES,

TRADUITS DU SANSCRIT EN CHINOIS, EN L'AN 648,

PAR HIOUEN-THSANG,

ET DU CHINOIS EN FRANÇAIS,

PAR M. STANISLAS JULIEN.

TOME PREMIER,

CONTENANT LES LIVRES I À VIII, ET UNE CARTE DE L'ASIE CENTRALE.

I.

Position du bouddhisme dans le monde antique.

Cet ouvrage de Hiouen-thsang est pour nous d'une très-grande signification historique. Il nous instruit, et bien souvent il nous instruit à fond de l'état religieux et de l'état moral, et, par suite, de l'état politique et de l'état social de l'Inde du temps où le bouddhisme y dominait, quoiqu'il y fût déjà vivement combattu et qu'il tirât à son déclin. Grande et curieuse époque, qui tombe entre l'établissement du christianisme dans l'empire romain et les premiers développements de l'islam dans un monde arabe naissant.

Hiouen-thsang est un témoin important de la situation de l'Inde, telle qu'elle se dessina immédiatement après l'établissement des races du Touran dans son territoire. Il s'agit des Indo-Scythes et de leur domination dans le Kaboulestan, le Gândhâra, le Kashmir et toutes les contrées traversées par l'Indus depuis Attok, jusqu'à son embouchure. Telle fut

l'Inde nouvelle, qui naquit au pied de la vieille Inde des successeurs d'Alexandre, qui surgit dans le Pantschab, et qui s'étendit jusque dans le voisinage du Guzurate.

L'Inde scythique, plus favorable encore au bouddhisme que l'Inde grecque annexée à l'empire des rois de la Bactriane, l'Inde scythique est comme une relique du Bouddha, même pour le cœur du pieux Hiouen-thsang. Il la chérit dans le souvenir de son roi Kanischka; mais elle avait succombé sous les coups triomphants que lui avait portés la caste des Kchatriyas: c'était donc un passé, ce n'était plus un présent. N'importe, l'esprit d'Ashoka, du grand roi bouddhiste de la primitiveln de des Kchatriyas, cet esprit soufflait encore dans les régions occidentales de l'Inde lorsque Hiouen-thsang y pénétra. Il n'en était plus de même dans l'Inde centrale ou dans le Madhya-desha; il n'en était surtout pas ainsi dans l'Inde orientale, vrai berceau de la doctrine du Bouddha. Non-seulement le bouddhisme y était déjà puissamment ébranlé par la vigueur d'un brâhmanisme en pleine recrudescence, mais le pays était couvert de ruines: il y avait des cités bouddhistes écroulées; il y avait des empires bouddhistes déchirés par des divisions intestines. On voit les pas attristés d'Hiouen-thsang, on les entend qui errent dans les lieux si pleins encore de la tradition qu'il cherche à réchauffer.

L'histoire de l'Inde bouddhiste renferme ainsi deux éléments que nous pouvons apprécier dans les récits du voyageur chinois: l'élément indigène et l'élément étranger. Le premier est encore puissant, mais il est puissamment combattu et plus puissamment controversé; l'autre est anéanti; il avait été l'appoint de la cause du Bouddha, appoint que lui offraient les conquérants étrangers, les rois scythes, successeurs grossiers des rois grecs, distingués par la culture de leur esprit; mais les Scythes avaient été capables d'une plus grande piété que les Grecs, à cause de la simplicité de leurs instincts moraux et intellectuels. Il est probable que la haine de l'étranger, de cet étranger qui s'était si vivement intéressé au

maintien de la cause du bouddhisme, qui avait si vivement combattu la cause d'un brâhmanisme recrudescent; il est probable, dis-je, que cette haine fut pour beaucoup dans les désastres auxquels le bouddhisme tomba en proie dans l'Inde tout entière durant le cours du VIIIe siècle.

L'histoire de l'Inde bouddhiste a pour nous, du reste, un intérêt encore plus puissant que son intérêt local et national; elle tombe entre l'anéantissement de l'empire grec de la Bactriane et l'invasion d'Attila, à laquelle succombe l'empire romain; elle se rattache ainsi à un chaînon intermédiaire de l'histoire du monde. Converties au bouddhisme, les hordes scythiques ou touraniennes calmèrent leur fureur guerrière dans l'Inde, dans la Sérique, dans la Bactriane, où elles fondèrent des empires. Il n'en fut pas ainsi dans les régions où elles conservèrent la foi de leurs pères, la foi à ce dieu de l'épée dont Attila fut un symbole vivant. Nous voyons les Mongols se pacifier également au moyen âge, dans le Tibet et dans la Chine, dès qu'ils ont reçu la loi du Bouddha. Ceux qui ont passé à l'islam, les prédécesseurs et les successeurs de Tamerlan, font tout périr par l'épée, en Europe comme en Asie.

Voici donc le très-grand intérêt que nous offre l'action du bouddhisme sur les races du Touran; or Hiouen-thsang nous introduit au plus vif de cet intérêt. En outre, et si nous savons l'étudier avec fruit, il peut encore aider à nous faire comprendre la cause de sa grande faiblesse politique et sociale, la cause de son impuissance en face de l'énergique opposition qu'il rencontra de la part du brâhmanisme. En effet, si le bouddhisme adoucit les mœurs des hordes féroces, des tribus houniques, turques, mongoles; s'il les rend humaines sans leur ôter toute leur virilité, il agit en sens contraire sur les Âryas de l'Inde, de l'Afghanistan, de la Bactriane, de la Sérique. Prêchant une constante inaction politique et sociale, il hébête à la longue les peuples et les gouvernements.

Né d'une réaction contre un brâhmanisme oppresseur,

contre un brâhmanisme qui prétendait absorber toute la puissance politique des princes et des peuples, il prospéra d'abord et fit de grands progrès, à cause de cette réaction même. Mais il ne put tenir longtemps contre le brâhmanisme recrudescent, qui sut animer contre lui la caste des Shoûdras, lorsqu'il parvint à l'attirer dans ses intérêts. Il ne put résister davantage, dans les régions orientales de la Perse et de la Bactriane, aux prédications d'un zoroastrisme qui célébrait sa renaissance sous le sceptre des Sassanides. Le bouddhisme manque essentiellement de vigueur; car, s'il corrige la férocité des barbares, l'histoire le prouve, l'histoire prouve aussi qu'il extirpe la force politique chez d'autres races d'hommes beaucoup plus civilisés. Telle est probablement une des raisons pour lesquelles la race chinoise lui a énergiquement résisté par les principes de gouvernement et les institutions de Confucius.

II.

Du bouddhisme en face de l'Inde sectaire du temps de Hiouen-thsang.

Hiouen thsang nous renseigne abondamment sur l'état des sectes dans l'Afghanistan et les diverses portions de l'Inde. Il parle des enthousiastes de Roudra dans ses manifestations terribles, et des partisans de Shiva dans ses manifestations placides; il cite encore les adorateurs des Nâgas ou des dieux serpents. Ce qui frappe, c'est son silence absolu sur la secte des Vaischṇâvas, résultat négatif, il est vrai, mais un des plus importants qui jaillissent de son récit : voilà pourquoi il importe de s'y orienter.

Entendons-nous d'abord sur le fond des choses.

Vischṇou, c'est-à-dire *le Pénétrant*, c'est-à-dire *le Souffle vivant*, *l'Esprit vivificateur*, Vischṇou est un dieu de l'ère védique; il paraît comme l'associé intime du dieu Indra dans plusieurs hymnes du Véda. Si Indra dérobe le Soma aux dieux de l'antiquité, s'il combat Tvaschtar ou le Gandharva, Vischṇou fait exactement la même chose. Il est le dieu qui

monte en trois pas de la terre au ciel, ou qui descend en trois pas du ciel sur la terre. Il en descend comme porteur du Soma, qu'il a dérobé aux anciens dieux; il y remonte dans la personne de son pontife, l'inspiré du Soma, qui le transporte aux cieux dont Vischṇou s'est rendu le maître. Ce dieu ne fait que poindre, du reste, dans le Véda; il y joue un rôle moins important qu'Indra, quoique celui-ci soit aussi un dieu nouveau; car il substitue son empire à l'empire de l'Asoura, qui est l'esprit de vie des temps primitifs. Indra détrône, pour ainsi dire, Varouṇa, qui est l'Ouranos des Grecs, mais dans un sens beaucoup plus vivant : c'est ce même Asoura qui est aussi l'Ahoura ou l'Ormazd des Bactriens.

Il y a plus : avant que le règne de ce Varouṇa ou de cet Asoura fût établi, il y eut un dieu plus vieux encore, un dieu qui le précéda dans l'ordre des temps. Il y eut un Asoura primitif, le Gandharva par excellence, le Savitar du Véda, le Tvaschtar, qui est le dieu des Gandharvas et très-probablement celui des Gândhârâh. La puissance d'Indra se développe ainsi au détriment de deux autres dieux, dont l'un, Tvaschtar, a plus d'un trait de ressemblance avec Kronos; dont l'autre, Varouṇa, est identique de nom et d'idée à Ouranos. Vischṇou, qui sera si grand dans l'épopée; Vischṇou, qui y grandira à côté d'Indra; Vischṇou, qui finira par effacer Indra même; Vischṇou n'est qu'un autre Indra dans l'ère védique; il est l'Indra sacerdotal, l'Indra mystique. En revanche, on peut affirmer d'Indra qu'il est, sous un certain point de vue, le Vischṇou héroïque.

Disons un mot de ce Roudra qui paraît sous tant de formes dans le récit de Hiouen-thsang : il se manifeste, en principe et dans le Véda, au sein de la tempête; il est le chasseur sauvage, l'Orion typique, celui qui parcourt les airs à la tête de la troupe des morts. Mais ces morts sont les mortels, les Maroutah, dont les âmes se mêlent au vent après avoir quitté leurs dépouilles terrestres. Fils de Roudra, postérieurement instruits par Tvaschtar et les Gandharvas, ils de-

viennent immortels en recevant d'eux les *Sacra* d'Agni et la boisson du Soma; ils cessent d'errer dans l'atmosphère nocturne; ils brûlent leur péché dans les flammes du sacrifice.

Mais voici ce qui arrive plus tard : accaparés par Indra, ils finissent par devenir ses compagnons, les associés de toutes ses entreprises; car c'est Indra qui achève son œuvre, qui hérite des dieux de l'antiquité, qui les dépouille de toute chose; il ôte à Roudra les Maroutah, ses fils; à Tvaschtar, les Ribhavah, qui sont et ses fils et ses disciples. Tel est cet Indra, qui ne fut plus un dieu vivant, mais qui fut une grande tradition épique du temps de Hiouen-thsang. Si celui-ci se tait donc sur les incarnations de Vischṇou, sur celle en Râmatchandra dans le royaume d'Ayodhya, sur celle en Krischṇa dans celui de Mathoura, qu'en conclure? Ayant séjourné dans les deux pays, il n'aurait pu garder le silence sur les Vaischṇâvas, si le principe des incarnations de Vischṇou eût vécu de son temps.

Une chose est encore à remarquer : Indra n'a jamais été le dieu d'aucune secte. Il n'en fut pas ainsi de Roudra ni de Vischṇou, quoiqu'ils soient également les dieux d'une époque védique. Désarmant sa colère (son *manyou*), Roudra revêt, comme dieu d'une secte, deux formes opposées : il est Kâla sous l'aspect du temps destructeur; il est Shiva sous la forme du temps réparateur; Vischṇou est, avant tout, un dieu mystique; il est le principe d'une incarnation et celui d'une déification; il est le dieu de l'apothéose. C'est en cette qualité surtout qu'on pouvait l'opposer au Bouddha, qui sortait de la vie pour s'éclipser dans le *vide*, par opposition avec l'*être absolu*, dans lequel les Brâhmanes prétendaient s'absorber comme dans leur principe suprême.

A tout prendre, Indra est un dieu d'action qui n'a rien de philosophique en soi; mais Roudra se rapporte aux tourments du cœur humain, en même temps qu'il renferme un principe d'abstraction ou d'ascèse. Se mariant à l'âme humaine de la manière la plus intime, Vischṇou en devient

l'époux mystique; il la tient suspendue aux lèvres de son amitié, aux voluptés de son amour.

A part cette raison de leur aptitude spéciale à devenir des dieux de sectes, il y a autre chose encore dans la cause de leurs succès. Leurs croyances se sont très-anciennement conformées à de très-vieux éléments du culte des Shoûdras, dépouillés de leurs grands dieux par le peuple conquérant. Quoiqu'ils soient devenus une caste dans l'organisation sociale de l'état politique des Âryas, quoiqu'ils aient fini par parler un idiome de la langue de leurs vainqueurs, il n'en est pas moins vrai que les Shoûdras constituent un peuple à part. Ils sont identiques aux Gédrosiens de l'antiquité persane, à ceux que les Grecs désignent sous le nom de *Céphènes*, ou sous le nom également ancien d'*Éthiopiens orientaux*. Ne participant pas aux *Sacra* des Âryas, ne possédant pas le culte de leurs mânes, ne remontant pas au ciel des *Pitrĭs*, ne célébrant pas les *Shrâddhas*, ils ont dû se rattacher à des divinités de l'ère védique qui se trouvaient être les plus étrangères à toutes les formes du culte domestique, à toutes les formes du culte public et politique de leurs vainqueurs. Accorder aux Shoûdras l'adoration des Pitrĭs et la participation aux *Sacra* d'Agni et de Soma, c'eût été leur reconnaître une parité de droits, par suite d'une parité d'obligations avec leurs maîtres; or cela ne se pouvait pas.

Tel était donc l'état des sectes du temps de Hiouen-thsang, après l'épanouissement de la fleur d'un bouddhisme qui commençait à se faner. Plus de traces de la vieille religion védique des Brâhmanes, plus de traces de la vieille religion épique des Kchatriyas; le nom de Brahma et le nom d'Indra, voilà tout. Les croyances populaires avaient pris le dessus sur les croyances héroïques et sur les croyances sacrées. Le principe des *incarnations* de Vischṇou avait pu poindre dès cette époque, mais il n'était pas encore venu à terme; car, quand il vint à terme, ce fut l'ère de la ruine du bouddhisme.

Ce qui a donné naissance au système des *Avatârâh* n'est

pas difficile à deviner; la polémique contre les Bauddhas en fait foi; elle éclate dans le Râmâyaṇam de Valmiki lui-même; on la lit surtout, et surabondamment, dans les Pourâṇas, où l'on célèbre le triomphe des Shaivas et des Vaischṇâvas sur le Tripoura. Le Tripoura est la cité que les Bauddhas ont pervertie, cité idéale, figure du monde conçue sous le point de vue de l'allégorie; triple cité, séjour de l'imposteur qui a envahi le ciel, la terre, l'atmosphère, qui a pénetré jusqu'aux enfers. Mais Shiva et Vischṇou se sont entendus; ils ont renversé tout l'édifice de cette imposture du haut de son piédestal.

Que l'on me comprenne bien; car il importe d'éviter, à ce sujet, une méprise.

En effet, il ne s'agit ici, en aucune façon, du *fond* même de la poésie épique des Indiens. Il ne s'agit pas du Parashou Râma, personnage mythique qui remonte à la plus haute antiquité; il ne s'agit pas du Râma Tchandra, à moitié mythique et à moitié historique. Le Râma Tchandra historique fut un roi d'Ayodhya, et probablement un conquérant, quoique sa conquête n'ait pas laissé de traces dans le midi de l'Inde. Weber nous a parfaitement révélé l'autre personnage de ce nom, le personnage mythique, celui qui n'est qu'une forme du Râma au soc de charrue, l'équivalent de l'Aloïde des Grecs. C'est le Hala-bhrit, le Hal-âyoudha; c'est, au fond, un Shiva qui est devenu agriculteur après avoir été pasteur. Il ne s'agit pas davantage de Krischṇa, qui est le prototype des Yâdavah, du peuple souverain des cités de Mathoura et de Dvâraká. Ces dieux, ces demi-dieux, ces héros sont tout à fait hors de question. Il s'agit purement et simplement du costume vaischṇâva, de la forme sectaire dont on a revêtu ces personnages d'une haute antiquité mythique et héroïque.

III.

De l'importance des voyageurs chinois, pour la connaissance des rapports entre les peuples de l'Orient et de l'Occident par la route des caravanes dans l'Asie centrale.

Nous venons de voir la haute importance des récits de Hiouen-thsang, et M. Stanislas Julien a rendu un grand service à la science en nous le faisant connaître; mais il ne veut pas que nous lui soyons seulement redevables de Hiouen-thsang. Il promet de le compléter par le récit d'autres voyageurs chinois, qui appartiennent tous également à la foi de Bouddha, qui se sont tous mis en route en s'inspirant des mêmes intérêts, les uns aux premiers jours de l'introduction du bouddhisme au sein de la Chine, les autres postérieurement au temps de Hiouen-thsang. Grâce à M. Stanislas Julien, nous posséderons donc, tôt ou tard, un véritable *Corpus* de pèlerins bouddhistes, qui nous éclaireront dans les ténèbres, en marchant devant nous dans des régions jusqu'ici inexplorées par la science européenne.

Il ne s'agit ici, en aucune façon, d'exagérer le talent de Hiouen-thsang. Il est vrai, cet écrivain ne porte un véritable intérêt qu'aux objets qui concernent sa foi; mais il a aussi des yeux pour autre chose. Non-seulement il rend très-bien compte de tout ce qui est hostile à sa croyance, mais il jette aussi un regard lumineux sur les objets de la vie matérielle, de la vie sociale et même de la vie politique quand l'occasion se présente de les faire valoir. Ce n'est pas tout à fait un Hérodote, mais c'est plus qu'un Pausanias, et c'est même plus qu'un Pline. Cependant, tout le monde sait de quels secours nous sont Pline et Pausanias, quand il s'agit d'investigations et de recherches. Sachons donc jouir de Hiouen-thsang malgré ses imperfections, et prions seulement M. Stanislas Julien d'une chose, au nom de cette érudition historique qui ne s'en tient pas aux mots, mais qui cherche des idées et des faits dans les mots mêmes. Qu'il complète son œuvre

par un second ouvrage qui se rattache au premier par sa nature et par son importance. Nous avons un antécédent dans la monographie sur la ville de Khoten par M. Rémusat; quels traits de lumière ne jailliraient pas d'un certain nombre de monographies sur les autres cités de la Sérique, telles que Kaschghar, que Yarkand, qu'Aksou, que Koutché, que Hami, etc. Ce serait comme la vue d'un nouveau monde. Il n'y a que les Chinois dans le monde antique pour rivaliser avec les Grecs sous ce point de vue. A part les Arabes des temps postérieurs, il n'y a que les Chinois pour nous instruire, en Orient, de ce qui peut intéresser l'histoire générale, de ce qui a trait à la civilisation du globe, de ce qui importe à la connaissance des rapports de commerce et d'industrie qui lient les cités de l'Asie entre elles, et cela dès un temps très-reculé sur lequel, il est vrai, nous n'avons pas de date. Les Perses ont été partout par les armes; les Banyans de l'Inde, ceux de la religion brâhmanique aussi bien que ceux de la religion bouddhique, ont foulé, de toute antiquité, les routes de commerce de la haute Asie, de l'Asie centrale, de l'Asie méridionale; ils nous devaient le récit de leurs aventures, mais ils n'ont pas su, ou ils n'ont pas voulu parler comme les Grecs, les Chinois et les Arabes.

IV.

Du voyage de Hiouen-thsang en lui-même.

J'ai dit que Hiouen-thsang était exclusivement préoccupé des objets de sa foi. Cela le rapproche déjà de ces voyageurs juifs du moyen âge, qui parcourent l'Orient et l'Occident dans le but de retrouver les membres dispersés des familles de leurs coreligionnaires, pour gémir de leurs douleurs et se réjouir de leurs félicités. Il en est de même de ceux d'entre les voyageurs arabes de la même époque qui poursuivent un but de sainteté. Il en est ainsi encore du plus grand nombre des missionnaires de l'Église catholique, dans les relations de leurs voyages parmi les peuplades sauvages et dans les pays

païens, et dans ces coins de la terre où l'islam leur permet un accès sans tolérer la propagation de leur foi. Ce point de départ, ce but de Hiouen-thsang une fois constaté, tel qu'il porte avec lui son instruction spéciale, et sans nier les limites que ce but porte à son investigation, nous ne pouvons pas nous refuser au plaisir de la reconnaissance, en applaudissant aux lumières qu'il fait jaillir sur une foule de points, accessoirement il est vrai, mais toujours avec une certaine abondance.

Ainsi Hiouen-thsang n'est pas un esprit politique, et il n'offre aucune curiosité dans le genre de la curiosité d'Hérodote. Il ne présente rien non plus qui ressemble aux recherches d'un marchand instruit. Il est moine, d'une portée d'esprit exclusivement ascétique. Cela ne l'empêche, en aucune façon, d'aider à la connaissance des choses du monde réel, en dehors des choses du monde imaginaire. C'est ce monde qui est, en effet, le grand intérêt du bouddhisme légendaire, car il surpasse, en ce genre, tout ce que l'on pourrait lui comparer chez les autres peuples.

Il y a d'abord l'*itinéraire* de Hiouen-thsang, qui offre à lui seul la plus haute instruction. Il suit la route des caravanes formées dans l'Afghanistan et le Tokharestan, qui traversent la Sérique et qui aboutissent à la Chine. Il franchit la chaîne du *Belour,* comme les Âryas l'appellent; car Belour signifie *Vidoûra* dans leur langue, c'est-à-dire la région éloignée des montagnes aux extrémités du monde des Âryas. C'est la même chaîne qui porte le nom de *Belout,* ou des monts Noirs, dans l'idiome des Turcs. C'est la chaîne de l'Imaüs qui sépare les deux Scythies; la Scythie des Sères, ou la Sérica à l'Orient; la Scythie des Tochares, ou le Tokharestan, y compris le Ferghana, à l'Occident. Les Âryas, les Tibétains, les hordes turques et tartares y placent également leur paradis. Mère de l'Oxus et du Iaxartes, mère des rivières de Kaschghar et de Yarkand, mère encore de la rivière de Khounar ou du Tchitral, qui s'unit au fleuve de Kaboul pour former la branche occidentale de l'Indus, cette chaîne, que couvrent

tant de voiles, et que soulèvent tant de regards, a été traversée par Hiouen-thsang et les pèlerins chinois à ses deux extrémités; car ils ont suivi la route des rivières de Kaschghar et du Iaxartes, ainsi que la route de l'Oxus et de ses affluents, dans le voisinage des sources de la rivière de Khounar.

Tel est donc ce nœud des montagnes qu'il faut dénouer à ses deux extrémités, pour pénétrer dans la Chine par la route de l'Outtarakourou des Indiens, c'est-à-dire de la Serique; pour pénétrer dans la Bactriane et dans la Transoxane par la route de l'Outtaramadra des Indiens, c'est-à-dire du Ferghana et du Tokharestan. C'est une des grandes voies du monde. Elle a été très-certainement frayée dès les jours de la plus haute antiquité, par suite des mêmes nécessités de la vie commerciale qui ont ouvert la route des déserts de diverses portions de l'Inde et d'une très-grande partie de la Perse, qui ont frayé les steppes de la mer Caspienne et les steppes du voisinage de la Crimée, qui ont sillonné des efforts de l'activité humaine et les déserts de la Syrie et les solitudes de l'Arabie, qui ont bravé les abords de Méroé et de l'Égypte, de la Libye et des régions du Soudan ou de la Nigritie. La plupart de ces voies de communication entre les hommes appartiennent, sans contredit, à un très-vieux monde. Ce monde fut le monde d'une humanité chamitique, qui précéda le monde des Sémites et celui des Aryas. Il nous rend compte des plus vieilles civilisations de l'espèce humaine, de celle de la Chine, de la primitive Babylonie et de la primitive Égypte. A part les notions très-insuffisantes, quoique toujours curieuses, que les géographes de l'antiquité ont eues des contrées qui nous occupent ici, ce ne sont que les voyageurs chinois qui en percent décidément les voiles.

Quant à Hiouen-thsang, tout moine qu'il est, il n'en participe pas moins au génie mercantile de la race chinoise: c'est ce qui se trahit par l'attention qu'il porte sur plusieurs articles de commerce dont le débit a dû être des plus grands dans sa patrie. Il note constamment plusieurs espèces de plantes et de bois odoriférants de l'Afghanistan et de quelques régions

voisines. Il porte une grande attention aux produits du monde minéral et du monde végétal, et toujours c'est visiblement dans leurs rapports avec le trafic des marchandises. A part les reliques, ce sont là les objets qui le frappent le plus en route.

L'intérêt du voyage de Hiouen-thsang ne se borne pas au parcours de la Sérique, du Tokharestan, de diverses portions du Ferghana, de la Transoxane, de la Bactriane, du Badakchan, de l'Afghanistan jusqu'aux confins du Baloutchistan. Ces itinéraires sont déjà de la plus haute importance pour l'histoire du commerce du vieil Orient. L'intérêt redouble encore par suite de son long séjour dans toutes les régions de l'Inde occidentale, centrale et orientale, dans une foule de localités de l'Inde himâlayenne, de l'Inde du Vindhya et par son parcours du Dékan. Il serait temps enfin de comparer ces itinéraires de Hiouen-thsang avec la section du *Tîrtha-yâtrâ-parva*, comprise dans le *Vanaparva*, ou dans le troisième livre du *Mahâbhâratam* (t. I, éd. de Calcutta, p. 517-618). C'est une étude que l'on pourrait utilement corroborer par le parcours des Pourâṇas, dont les compilateurs aiment à s'arrêter aux *tîrtha's*, car ils nous en racontent les légendes. Ces tîrtha's sont des lieux de dévotion et des lieux de commerce tout ensemble. Il y a là des temples et des marchés, où l'on voit constamment une grande affluence de pèlerins et de commerçants venus de toutes les parties de l'Inde. Le Catalogue des manuscrits de la collection de Mackenzie, publié par Wilson en deux volumes, offre aussi, à ce sujet, de curieux renseignements pour ce qui concerne le Décan. Qu'un géographe d'une science aussi éprouvée que M. Vivien de Saint-Martin se mette donc à l'œuvre, lui à qui ce sujet revient de droit, lui qui a été, pour ainsi dire, l'œil géographique de M. Stanislas Julien, par l'excellente carte dont il a doté sa traduction.

C'est ainsi qu'une grande partie du monde antique nous sera splendidement dévoilée dans ses rapports mutuels. L'Inde surtout et la Sérique des marchands issédons de l'Asie cen-

trale, qui voyagent entre la Sérique et la Scythie, donnant la main aux compagnies des Banyans qui leur sont probablement parentes. L'Altai et l'Oural seront ainsi explorés dans leurs légendes métallurgiques, aussi bien que les montagnes de l'Afghanistan et du Baltistan, aussi bien que les déserts du Lahdak et les contrées montagneuses du Badakchan et du Tokharestan. L'histoire de la métallurgie du monde antique pourra en tirer de très-grands avantages, et la mythologie entièrement métallurgique des races finnoises, originaires du Touran, en sera probablement éclairée jusque dans ses profondeurs.

V.

De l'Inde védique, qui était morte, et de l'Inde brâhmanique du temps de Hiouen-thsang.

Nous allons aborder maintenant notre sujet dans ses prémisses les plus indispensables. Nous allons plus spécialement étudier l'Inde de Hiouen-thsang, parler de ce qu'elle n'était plus, et indiquer ce qu'elle n'était pas encore, mais ce qu'elle allait devenir avant l'ère de l'envahissement arabe.

Il y a deux Indes qui avaient complétement disparu du temps de Hiouen-thsang, et cela depuis un assez grand nombre de siècles. L'une de ces deux Indes était celle de l'époque védique et l'autre celle de l'époque épique, dont la première embrasse à elle seule une période considérable. Cette Inde correspond, par son état social, à une Grèce anté-homérique et anté-hellénique, à une Grèce pélasgique, ou encore à une Italie anté-étrusque et anté-romaine. Il s'agit de l'Inde historique, d'un corps de peuple ârya pur sang, d'un peuple dont nous pouvons suivre la marche à l'issue de son berceau, d'un peuple qui sort de l'Afghanistan, où il est d'abord exclusivement concentré jusqu'au temps où il se répand dans le Sindhou-dvipa, ou il descend jusqu'aux embouchures de l'Indus, purifiant de son point de vue les pays de la conquête. Il finit par s'établir solidement dans les régions du Pantschab,

il progresse vers le Madhya-desha, qui est l'Inde centrale; enfin, il finit par occuper le Magadha, ou l'Inde orientale. Plus tard, il pénètre dans le Vindhya, qu'il assujettit à son empire, après avoir séculairement occupé les territoires de l'Adscha-mîdha et du Thchagala-mîdha, de l'Adchmer et du Djessalmer, territoires possédés par la race guerrière des pasteurs, chevriers ou *Aegicores* de la vieille Ârie. C'est le Râdschpoutana de l'Inde du moyen âge, boulevard contre lequel vinrent se briser les flots de l'islam envahisseur.

Le corps du peuple ârya n'est pas encore constitué en castes tranchées durant toute cette époque védique. Il forme un corps de *Vishah*, ou de gens *domiciliés* qui se divisent en cinq *Dchânas*, comparables aux cinq Phyles de la vieille Grèce pélasgique et aux *Gentes* originales de la très-vieille latinité. Ces *Pantcha dchanâh*, ces *Gentes* s'appellent encore du nom des *Pantcha Tcharschaṇayah* ou des *Pantcha Tcharschaṇîh* (Benfey, *Glossar.* à son édition du *Sâmaveda*, p. 67 *h. v.*), qui étaient d'abord des nomades, ce qu'implique le mot de Tcharschaṇîh. Ce sont les hommes qui marchent, qui sont en route (de *tschar*). Les familles pontificales se sont approprié ce nom d'une manière spéciale. Leur pensée se met en route, elle *marche*, elle est à la recherche du dieu Agnis, qui est caché dans l'eau de la nuée et dans le bois; elle est aussi à la recherche du dieu Soma, qui est caché dans la plante de ce nom. Ces sages veulent allumer le feu de l'autel, ils veulent boire le nectar et manger la viande du sacrifice. Leur pensée est à l'œuvre. Elle fabrique (*takchat*) des mantras ou des hymnes; elle tisse (*vayat*) les mètres et les rhythmes; elle brode le manteau de la parole. C'est ainsi que les *Aurores*, jeunes et immortelles épouses de ces hommes infatigables, brodent le vêtement de la création à l'issue de la nuit.

Un autre nom de ces tribus est celui des *Pantcha Krischtîh* ou *Krischtayah*, ou encore celui des *Pantcha Kchitayah*. On les désigne ainsi comme *agriculteurs* sous la première, et comme *propriétaires d'un bien fonds* sous la seconde de

ces deux formes de mots. Tels ils occupent les champs en maîtres du sol, tels ils siégent dans les primitives cités rurales.

Ils ont à leur tête des *Dehanakâh*, c'est-à-dire des rois des *Gentes*, ou des *Vishampatayah*, organes souverains du corps des Vishah. Ce système offre une complète analogie avec le régime des dêmes de la vieille Grèce; c'est la primitive Oikokratie, c'est la vieille Amphiktyonie. Telle est cette souveraineté des *Kchattrâh*, c'est-à-dire encore celle des *gens domiciliés* qui occupent une *kchitih*, un *kchaya*, une demeure fixe; car toutes ces dénominations sont dérivées d'un verbe *kchi* qui signifie habiter.

Nous avons ici le tuf árya pur sang, le vieux fond des propriétaires du sol de la conquête. C'est de son sein même que s'élève graduellement une *gens* par excellence, une *gens* royale, composée de la parenté des chefs de la tribu. C'est d'abord le groupe de leurs familiers, de leurs *sakhayah*, ou des *socii* confédérés qui les entourent, dans le genre des *Hakhamanah*, qui sont les Achéménides. Telle est l'origine de la souche des *Kchatriyâh*, qui en dérivent. Ces Kchatriyâh ne sont pas encore réunis dans une caste entièrement close. Cela n'arrive que beaucoup plus tard, à l'époque où les Brâhmanes se sont complétement séparés du vieux fond des Vishah.

Cette grande révolution ne s'était du reste pas encore accomplie dans le principe de l'ère épique ou héroïque. La séparation des Brâhmanes, leur isolement du reste de la société des Áryas amena le déclin de cette époque. De là date un temps nouveau, une ère juridique et théocratique commence. Les Brâhmanes composent un corps d'ouvrages théologiques qui leur servent à changer l'esprit de la religion védique, à lui attribuer un nouveau sens, à les mettre dans la possession exclusive des *sacra* domestiques et des *sacra* publics. Cela ne leur suffit pas. Réunissant les *Grihya Soûtra's*, les traditions de l'établissement domestique et de l'établissement public à un corps de doctrines nouvelles, ils en

forgent des codes, usurpant la science de la loi comme ils avaient usurpé la science de la religion : double levier de leur grandeur et de leur orgueil.

VI.

Qu'est-ce que Hiouen-thsang a connu de la vieille Inde védique et de la vieille Inde épique ou héroïque ?

De toute l'Inde védique, Hiouen-thsang ne sait qu'un nom : celui de la littérature sacrée, commentée, ordonnée et amendée par les Brâhmanes; littérature dont ils ont prétendu tirer violemment, et par extorsion évidente, le droit de leur domination, quoique cette domination ne soit fondée que sur un texte fabriqué, celui du code des lois. Hiouen-thsang, voyageant dans la patrie de Pâṇini, un des principaux grammairiens de l'époque où la littérature védique était déjà séculairement close, et où il ne s'agissait plus que de l'exploiter et de la commenter, parle de la célébrité de Pâṇini, de l'illustration de ses disciples, et des conversions opérées dans leurs rangs par le Bouddha.

Qu'est-ce que l'Inde épique et que sait-il de l'Inde épique ?

L'Inde épique ou héroïque est l'Inde des Kchatriyâh, celle qui a fourni l'*étoffe* des épopées du Râmâyanam, mais surtout et avant tout du Mahâbhâratam, ainsi que de l'Harivansha. On y remarque des fragments d'épopées antérieures encore, et cela dans les histoires de Yayâti, de Kârtavirya-Ardchuna, etc. Nous ne possédons plus un seul monument intact de toute cette Inde guerrière; car toutes les épopées ont été remaniées à diverses reprises par les Soûtas ou les rhapsodes des âges postérieurs, gagnés aux intérêts de la domination des Brâhmanes. Elles ont été définitivement remaniées bien plus tard, et cela par l'action exclusive des sectes Vaichnâvas naissantes, quand les Brâhmanes les ont armées contre les Bouddhistes. En réalité, et par sa nature même, cette grande et belle Inde héroïque est le pendant de la Grèce d'Homère, de la Germanie odinique dans la

période qui s'étend entre le commencement de la guerre des Cimbres et l'établissement des Germains sur les ruines de l'empire romain, etc. On peut l'étudier parfaitement, mais au moyen de la seule critique, en écartant les voiles nombreux dont la politique des Brâhmanes l'a systématiquement enveloppée. Elle s'est associé, dans cette œuvre, les Soûtas, bardes d'un âge postérieur, qui prétendirent se rattacher aux Soûtas de l'antiquité, bardes et généalogistes des vieilles races royales de l'Inde héroïque.

Rien de tout cela ne se trouve dans Hiouen-thsang, sauf une pauvre et triste contraction d'un aussi vaste sujet, un lambeau singulièrement écourté de l'histoire de la grande guerre qui fait le sujet du Mahâbhâratam, la mention incomplète du champ de bataille de Kouroukchetram, où finit l'Inde héroïque, où elle nage, pour ainsi dire, dans le sang des Kourous. Le bouddhisme ayant donné une place curieuse à étudier aux dieux Brahmâ et Indra, l'Inde védique et héroïque est donc bornée à ces deux figures dans les récits de Hiouen-thsang.

VII.

Quel fut le brâhmanisme qui provoqua la réaction du bouddhisme contre son empire?

L'Inde des Âryas ne peut être bien comprise que par la connaissance des deux Indes qui lui sont antérieures : celle des *Autochthones* et celle des *Shoûdras*. L'Inde primitive nous est attestée par la présence des montagnards dans quelques parties de l'Himâlaya, du Vindhya, comme dans quelques groupes isolés de montagnes dans l'Inde orientale et dans plusieurs parties du Décan. C'est l'Inde des Nischadas et des Tchandâlas de la tradition antique. Elle fut le point de départ des nègres de l'Océanie, des Papouas et d'autres peuplades sauvages plus éloignées encore. Sur cette Inde grossière et entièrement inculte vint se greffer une tige plus noble, le rameau *touranien*, qui rappelle les idiomes de la

haute Asie, ceux des Finnois et ceux des Turcs. Il rayonne dans le tamil, le telinga et les dialectes de la même famille, tous littérairement cultivés chez les peuples du Décan. Telle fut la première Inde dont il n'y a qu'une mention sourde dans la tradition des Âryas.

A cette Inde que nous pouvons appeler du terme impropre des aborigènes succéda la seconde Inde, celle qui précéda immédiatement l'Inde des Âryas et qui fut l'Inde des Shoûdras, des Éthiopiens, des Céphènes, l'Inde de l'ethnos des Koushikas. C'est cet ethnos qui fut le protecteur des aborigènes contre l'oppression du brâhmanisme naissant, et qui défendit en même temps sa propre cause. L'histoire de cette Inde est des plus importantes pour la connaissance de l'Inde védique et de l'Inde épique et brâhmanique. Indra, le dieu des Âryas, contracte une alliance avec les Koushikas d'origine guerrière. D'autre part, les Kâpyas et les Bâbhravas, qui sont de la famille des Kaushikas pontificaux, s'allient dans les familles brâhmaniques. Il s'écoule plus d'un siècle entre la lutte des Âryas envahisseurs et des Shoûdras envahis, et l'époque de la dépression totale des Shoûdras, qui ont fini par devenir une quatrième caste dans le système brâhmanique.

On se fait trop souvent une fausse idée des Brâhmanes, en comparant leur théocratie à la domination d'un sacerdoce tel que nous l'entendons; car s'il y a des prêtres parmi les Brâhmanes, ceux-ci ne sont pas tous des prêtres. Dans leur principe même, rien ne distingue les Brâhmanes du corps des Âryas ou des Vishah. Ils sont pasteurs, guerriers et agriculteurs comme les Vishah. Tels ils se présentent durant la plus ancienne époque védique des Bhrĭgous et durant l'époque non moins védique des Angiras, qui succède à celle des Bhrĭgous. Les Bhrĭgous sont des Varounides, des adorateurs d'Asoura, qui est entièrement identique à l'Ahoura des livres zends ou à Ormazd. Les Angiras élèvent Indra sur le pavois, ils l'exaltent au-dessus des autres dieux. Indra obscurcit et remplace Varouṇa. Vrĭhaspatih s'établit à côté d'Indra; il

est le Brahmaṇaspatih, Vâgpatih, etc. la personnification du Mantra, de l'hymne, de l'œuvre de l'holocauste. C'est le prototype du Brahmâ des âges postérieurs, du Brahmâ des Brâhmanes, ses prétendus fils. Mais ils sont de beaucoup antérieurs à leur père fictif; c'est ce que Roth a supérieurement démontré (*Zeitschr. der deuts. morg. gesell.* vol. I, *Brahma und die Brahmanen*, p. 66-86). Vrihaspatih finit par devenir, durant l'époque épique, le *Pourodha* ou le *Pourohita*, la personnification pontificale d'Agnis, du dieu de l'autel. Il fonctionne alors à la cour d'Indra, qui est devenu le roi des dieux, le pendant du Zeus olympien des Hellènes, de l'Odin des Ases ou des Anses, du Wodan des races guerrières de la vieille Germanie. Le Râdsch ou le simple roi, le Samrâdsch ou le roi des rois, se tiennent chacun un chapelain, un pontife domestique, un Pourohitah à l'instar d'Indra, que Hiouenthsang appelle l'empereur du ciel. C'est le temps de la primitive séparation des fonctions sacerdotales et patriarcales. Sans doute, le roi est toujours un sacrificateur de droit, comme chaque père de famille; mais, devenu riche et puissant, il n'a plus le loisir de sacrifier en personne. Il introduit à sa cour un pontife domestique, qui finira tôt ou tard par consolider la puissance de sa famille dans les conseils du roi, et toujours au détriment de la puissance royale.

La *confrérie sacrée* compose l'autre élément du sacerdoce antique des Âryas. C'est une *sodalitas* du genre des *sodalitates* de la vieille Italie. Ce sont des compagnies de jeunes gens, encore dégagés des liens de la famille, et qui se dévouent temporairement au service des dieux. Associés au pontife sacrificateur, ils ont leur prototype dans le *sakhyam* ou dans la communauté des Maroutah, qui se groupent autour d'Indra, qui sont les *Sakhayah*, les *Soci* du dieu, qui composent le *sakhyam*, la *societas* du dieu, vrai pendant d'un sacerdoce salien, ou d'un sacerdoce de frères Arvales, réunis autour d'un Mars ou d'un Jupiter dans les vieilles religions du Latium. Quand l'antiquité épique fit retraite devant l'ère brâhmanique, ces corporations se dispersèrent et se re-

constituèrent en autant d'écoles, sous la discipline brâhmanique.

Le prototype de ces associations est à chercher dans un monde antérieur qui précède le monde des Âryas. Il relève d'un dieu Tvaschtar ou Savitar, qui ressemble beaucoup au Phtha de Memphis, au Baal de la Chaldée, quoiqu'il ait été modifié par les Âryas. Les Brâhmanes ont fini par relever de sa déchéance ce dieu, qui tombe sous la domination d'Indra, lorque Indra dérobe le feu sacré et l'ambroisie, les enlevant aux dieux de l'antiquité. Ils en ont fait leur Vishvakarman ou leur Brahmâ, comme ouvrier des mondes, et leur Pradschâpatih ou leur Brahmâ, comme seigneur des créatures. Tels nous pouvons les étudier dans les Brâhmanas du Véda, tels ils paraissent déjà dans quelques hymnes. Après l'avoir identifié à leur Brahmâ, ils ont formé ultérieurement, et sur ce même type, leur conception d'un Brahman, d'un être absolu, d'un être abstrait, distingué du Brahmâ démiourgos, de l'auteur du code brâhmanique. Celui-ci réside dans le Brahmaloka, tandis que l'autre réside en soi.

Une œuvre pareille à la domination de la caste brâhmanique ne put s'effectuer qu'à la suite de longues luttes et de longues guerres intestines, dont les légendes épiques font foi, quelque arrangées et systématisées qu'elles soient par les Brâhmanes d'une époque postérieure. En supposant que les *sodalitates* et les colléges des *pontifes* de la vieille Rome royale et de la primitive Rome patricienne fussent parvenus à se dégager, soit de la royauté, soit du corps du patriciat, ils eussent offert l'exact pendant des Brâhmanes, en se constituant à part dans leurs familles.

Ce n'est pas sur les Kchatriyas seuls que les Brâhmanes ont pesé dans cette lutte; ils ont également pesé sur la classe moyenne, sur ce grand corps des primitifs Vishah, des propriétaires du sol, habitants de la primitive cité agricole et industrielle, marchands de la cité, qui ont fini par constituer la caste des Vaishyas. On les désigne, comme *jaunes* de couleur, sous cette nouvelle forme; on en fait de véritables *mu-*

lâtres, issus évidemment d'un *mélange* avec la race *brune* des Shoûdras, car les Shoûdras sont la race brune par excellence. Ils sont les descendants de la déesse *brune*, de la Kadrou; ils sont les Kâdraveyas, dans lesquels Lassen a reconnu les Kadrosiens ou Gédrosiens de l'antiquité persane. Ils ont pour auteur un dieu *Babhrou*, ou un dieu *Kapi*, un *Kapila*, qui se reproduit dans les écoles philosophiques naissantes des Brâhmanes, en leur caractère de reproducteurs, remanieurs et absorbeurs de l'antique sacerdoce éteint des Céphènes, et d'une des formes de leur grand dieu, de celle de leur dieu *brun* par excellence.

C'est donc ainsi qu'ont agi les Brâhmanes; ils ont voulu réglementer et dominer l'empire du Kchatrya roi, les Pourohitas se faisant les *ministres* et, au besoin, les *maires du palais*, les *Barmécides* de ce roi. Ils ont asservi l'antique *polis* ou la cité rurale, aussi bien que la cité marchande des Vaishyas. Ils y ont introduit leurs cours de justice et imposé leur magistrature; ils ont effacé le droit indigène des Vishah pour lui substituer le code brâhmanique. De là un très-grand mécontentement dans cette classe des Vaishyas, qui nous rend compte de la chaleur avec laquelle elle a embrassé le culte de Bouddha. C'est par la même raison que le bouddhisme se recruta si abondamment dans les rang des Kchatriyas, jusqu'à l'époque où Ashoka fonda l'empire indien du Bouddha même.

VIII.

Des antécédents du Bouddha dans l'Inde brâhmanique.

Certes, le Bouddha n'est pas sorti de terre comme une merveille. De même que toutes les hérésies et que toutes les révoltes de l'esprit humain et du cœur humain sont constamment nées de l'oppression au sein de la classe pontificale elle-même, comme chez les juifs, chez les mahométans, et trop souvent aussi chez les chrétiens, de même dans les écoles philosophiques de l'Inde. Bien avant le Bouddha, des Mou-

nis et des Tapasvis, des Sannyas et des Yogis, disciples de différentes écoles et relevant de divers systèmes, ont foulé aux pieds les ordonnances de la loi brâhmanique, ont rejeté les devoirs domestiques, sociaux, moraux de la famille brâhmanique, attaquant par là le patriciat de ces familles. Ils ont ainsi placé leur propre *ascendance*, la *transcendance* de leur élévation, de leur ascèse, de leur stoïcisme au-dessus des obligations de la vie domestique, civile et politique des Brâhmanes. Méprisant la vie du Pourohita ou du pontife, et celle du Grĭhastha ou du chef de famille brâhmanique, ils se sont glorifiés de leur dévotion, de leur sainteté, de leur ascèse. Les Brâhmanes se sont promptement aperçus du danger que courait leur établissement; ils ont tonné contre ces saints, ces mystiques, ces théosophes et ces philosophes, qui s'entouraient de nombreux disciples, qui agglomèraient dans leur voisinage une grande masse de peuple accourue des divers points de l'Inde, et qui finirent par gagner l'oreille des Vaishyas, tandis que les rois les favorisaient pour résister à l'orgueil des Brâhmanes.

Le Bouddha ne fut que l'expression très-adoucie des tendances de cette classe d'hommes. Ce fut justement à cause de sa tempérance, parce qu'il n'était pas un démagogue, parce qu'il n'était pas un moine emporté et violent, parce qu'il ne s'entourait pas d'une tourbe de fanatiques, d'un peuple d'iconoclastes, d'une horde de chiliastes, de mazdakiens, parce qu'il ne fut pas davantage âpre et exclusif à la façon des donatistes, des puritains, des jansénistes; parce qu'il plaisait, comme les pélagiens, par le libéralisme de ses principes aux hommes du monde, par la vertu de sa pratique aux âmes pieuses, par sa charité aux classes populaires et aux déshérités de la fortune, qu'il finit par prendre un si grand ascendant, d'abord sur le corps des Vaishyas, ensuite sur la politique des Kchatriyas, et enfin sur une portion de la population des Shoûdras, y compris un reste des aborigènes.

IX.

De la constitution du bouddhisme en face de celle du brâhmanisme.

Nous venons d'esquisser les antécédents de l'ère bouddhiste de Hiouen-thsang; nous allons regarder cette ère d'un peu plus près.

Le bouddhisme constitue une sorte d'église ou de hiérarchie théocratique, fondée sur le principe d'une ascèse mitigée, ayant ses conciles, et se constituant à part dans ses écoles et dans ses monastères. C'est le pendant, sur un grand pied, de ce que nous voyons, sur un moindre pied, chez les Néo-Orphiques, chez les Pythagoriciens, chez les Plistes de la Thrace, chez les Druides, chez les Esséniens à part des Thérapeutes; constitution ébauchée qui n'a rencontré sa grande, sa haute et définitive expression que dans l'Église chrétienne.

Cette institution d'une *école* d'ascèse et de morale anticipée sur le christianisme, prototype d'une *Église* anticipée, tient, cela est évident, à un grand mouvement de l'esprit humain, soit dans le monde païen, soit dans le monde hébraïque. Le mouvement dont il s'agit remonte, pour le moins, au VIIe siècle avant l'ère chrétienne; et il se manifeste sous diverses formes, quoiqu'il ait des causes sociales analogues dans divers pays. Cela est vrai pour l'Inde brâhmanique, pour la Bactriane zoroastrienne, pour l'Asie Mineure dionysiaque, pour la Grèce éleusinienne; cela est vrai encore pour la Judée pharisaïque et pour la Judée sadducéenne. Il n'en est pas de même de la propagande d'un système d'église chez les Gètes et chez les Daces, ainsi que chez les Kymris. Le mouvement dont je parle ne relève pas chez eux d'une cause *interne;* il n'est pas le produit de leur état social : c'est un fait de *propagande étrangère* qui vient de loin; c'est donc un fait sans cause morale et sociale. Quand il s'est produit, les Gètes, les Daces, les Kymris vivaient encore au sein d'une grande simplicité; ils n'avaient pas de longs antécédents de

culture comme les Âryas de l'Inde et de la Bactriane, comme les Grecs et comme les Juifs.

Il serait bien plus faux encore de ramener ces diverses manifestations de l'esprit des temps à un principe d'unité rigide. Il est vrai, la propagande bouddhiste fut des plus actives; elle se signale de bonne heure dans l'Inde, l'Afghanistan, le Badakchan, le Tokharestan, à Bamiyan, dans la Bactriane, la Transoxane, la Sérique, avant de percer en Chine à l'extrême Orient, et d'essayer de pénétrer en Perse et dans la Syrie. Il est même probable qu'elle a agi, mais très-indirectement, sur les hordes turques des régions du Touran et les tribus finnoises des contrées de l'Oural; et qu'elle s'est propagée parmi les Saces et parmi les Massagètes; mais voici ce qui a dû arriver dans les derniers cas :

Pour occuper l'esprit de ces peuples tout neufs, le bouddhisme a dû fatalement capituler avec quelques-unes de leurs croyances; ce qui ne lui a jamais, du reste, beaucoup coûté. Il a dû forcément renoncer à tous ses antécédents de philosophie, d'ascèse et d'école indienne; il a dû se plier, comme chez les *Argippæi* d'Hérodote, à d'autres cultes. C'est ainsi seulement qu'il est possible qu'une impulsion bouddhiste se soit fait ressentir au loin, jusque dans les contrées voisines des Palus-Mæotides; qu'elle se soit communiquée à des restes de Cimmériens, à des tribus de Gètes et de Scythes. Il se peut donc, mais je ne voudrais pas l'affirmer, comme on l'a fait avec beaucoup d'imprudence, il se peut donc que le sacerdoce cymrique d'un dieu *Hu*, et que le sacerdoce gétique d'un dieu *Salmoxis*, aient subi le contre-coup d'une chaîne de longues commotions asiatiques; que le premier se soit transporté dans les Gaules, par suite de ces commotions, en y constituant le druidisme propagandiste et conquérant; que l'autre ait fini par aboutir aux institutions de Romove chez les Prusso-Lithuaniens. Mais si nous exceptons le fond de l'organisation sociale, il n'y a pas trace de doctrines bouddhistes, ni chez les Druides, ni chez les disciples de Salmoxis.

Est-ce de la même façon *indirecte*, est-ce par un ébranlement analogue, mais par une tout autre voie que le bouddhisme aurait agi sur la formation d'une école néo-orphique de l'Asie Mineure, mère d'une école pythagoricienne de la grande Grèce? Qui saurait le dire? Une chose est certaine de toute façon, c'est qu'il n'y a pas un seul élément de spéculation bouddhiste, ni chez les Néo-Orphiques, ni chez les Pythagoriciens, quoique l'on y retrouve le principe bouddhiste d'une *école* qui se constitue en une hiérarchie politique et sociale, sous la forme d'une *église* et dans l'esprit d'une *propagande*.

Démocrite, qui a longtemps voyagé en Orient, cherche à fonder, en revanche, une école de la vie pratique et speculative; une école qui reproduit très-exactement les conceptions matérialistes des Bauddhas sur l'origine et la formation des mondes, et qui leur emprunte de plus, tout en les modifiant un peu, les vrais principes de leur ascèse. L'école d'Épicure essaye à son tour de concilier le mode de vie pacifique et toute d'abstinence, telle qu'elle fut pratiquée par Démocrite, avec le mode de vie toute mondaine d'Aristippe. Elle identifie ces deux formes très-opposées de l'existence, au moyen de la doctrine d'une *Édoné* (*svâdou* en sanscrit), d'une *douceur*, d'une *suavité*, d'une *volupté* qui leur est commune. Cette théorie mitigée du plaisir est conçue dans le sens de la *modération*, et cela, pour la durée des plaisirs mêmes. Elle a des antécédents bouddhistes sur lesquels il est très-important d'insister, parce qu'on me semble avoir méconnu le principe même du bouddhisme, en isolant trop son ascèse de son *Édoné*, et en l'envisageant même à part de ses conceptions sur l'origine des choses. M. Barthélemy Saint-Hilaire, du reste, ne s'y est pas trompé, pas plus que Colebrooke. M. Burnouf a touché aussi à la vérité, çà et là obscurcie par la notion, suivant moi totalement erronée, que le bouddhisme serait issu des antécédents de la philosophie de Kapila et du Yoga de Patandchali, tandis qu'il relève plus directement du Nyâya de Gautama, mais surtout et avant

tout de la physique de Kanada. Un mot maintenant sur le principe de cette méprise.

X.

Des systèmes physiques et du principe métaphysique des Bauddhas.

La cause de la méprise dont nous venons de parler tient à l'ignorance du vrai principe de l'ascèse des Bauddhas. On dirait qu'elle continue le *Tapas* des Sannyasis et le *Yoga* des sectateurs de Patandchali; mais c'est une grosse erreur. Elle ne les modifie pas seulement, elle les anéantit; car elle les transforme dans l'esprit d'une *Edoné*, ou d'un système de *volupté* qu'elle cherche dans le repos absolu, dans l'absolue *quiétude*. Tel est le point saillant, le vrai point de la méprise.

L'erreur est excusable; car tout est anomalie, tout est contradiction dans le système du Bouddha. C'est ce qui a fait croire à M. Burnouf que le système, comme tel, ne vient pas foncièrement du Bouddha même; que le Bouddha n'a pas eu de philosophie, pas plus qu'il n'a eu de religion et de culte; qu'il fut de pure *pratique;* qu'il enseigna une ascèse modérée dans l'esprit de cette *pratique*, et qu'il la mit en œuvre par son enseignement. Il n'y a pas de *tortures physiques* dans la *pratique* de l'ascèse des Bauddhas, et cela, par suite d'une opposition flagrante contre le *Tapas* stoïque des philosophes Cyniques de l'Inde, qui sont ses *Sages nus*, ses Gymnosophistes, ses *Dig-ambarâh;* je parle des vrais Dig-ambarâh, des Shaivas, et non pas des Bauddhas, qui en ont usurpé le nom.

Le Bouddha rejette du même coup le vrai principe, le principe suprême du *Yoga*, l'*Ahankara* absolu, le *Grand Moi*. Il s'agit de la tendance abstractive des Yogis, de leur effort pour anéantir le monde des sens en soi et hors de soi, pour établir le *Moi absolu* en triomphateur sur les ruines du monde et de l'humanité. Ce Moi absolu, c'est le *Dieu absolu*, le Moi *unique* dont les individus ne sont que des modes d'appari-

tion. Rien n'est plus opposé au bouddhisme que cette pratique du Yoga pour atteindre au sommet de la transcendance, pyramide d'orgueil de l'esprit humain; pyramide, dis-je, car à ses degrés correspondent des pratiques violentes, des exercices spirituels et des exercices physiques pour tuer le monde en soi et hors de soi.

On le voit, il en est tout autrement de la *Touschti* ou de l'*Edoné* des Bauddhas, qui est placée absolument comme chez Démocrite, qui se trouve renfermée dans la sphère d'un repos graduellement amené, d'une quiétude d'esprit unie à une quiétude de corps, et dont le dernier terme est la *paix dans le néant*, comme M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a parfaitement observé. Tel est donc le véritable, le grand principe de la philosophie du Bouddha. Il est tout d'une pièce avec le principe de son ascèse, il en est tout à fait inséparable. C'est la pratique du souverain bien comme identique à la souveraine quiétude.

Ce principe souverain s'appelle le *Shoûnyam*, c'est-à-dire le *vide* dans le langage des Bauddhas. Le *poûrṇam*, le *plein* est, au contraire, le principe suprême pour tous les partisans du Sânkhya de Kapila et du Yoga de Patandschali, sans exception. Or qu'est-ce que les Bauddhas entendent par le *vide?*

Ce vide est *double* à leurs yeux : c'est le vide du *monde* et le vide de l'*esprit*. Ce monde est vide, c'est un *espace extérieur*, et cet espace n'est que *la forme* du vide. Cet esprit est vide; une *expansion* purement imaginaire *au dedans* de nous, et cet espace est encore vide. Il n'en est pas ainsi de Kapila et de Patandschali; ils disent que le monde est plein, que l'esprit est plein, que le monde sort du plein et qu'il rentre dans le plein, que l'esprit sort du plein et qu'il rentre dans le plein; doctrine antérieure, du reste, à leur spéculation; car elle se trouve énergiquement formulée dans le texte d'un petit Brâmaṇam que l'on peut lire dans le Brihadâraṇyakam (*Bibliotheca indica*, *Brihad-âraṇyak-opanichat*, Calcutta, 1849, adhyâyah VII, p. 948) :

Pûrṇam adah, pûrṇam idam; pûrṇat pûrṇam udatchyate, pûrṇasya pûrṇam âdâya pûrṇam ev-âvashitchyate.

« Celui-là, cet espace céleste, est plein. — Celui-ci, cet espace terrestre, est plein. — Enlevez le plein de cette plénitude de l'espace céleste; — ôtez le plein de cette plénitude de l'espace terrestre; — ce qui reste sera le plein. »

Pour bien entendre ce vide des Bauddhas dans le contraste du plein des Brâhmanes, il faut savoir que les premiers nient ce que les autre affirment. Ils nient l'existence de l'*âkâsha* ou de la *substance éthérée*. Ils la nient sous ses deux formes : d'abord comme éther externe, c'est-à-dire comme espace du monde, *bhoût-âkâsha;* ensuite comme éther interne, c'est-à-dire comme espace du cœur ou comme espace de l'âme, *hârd-âkâsha*. Ils rejettent et la notion d'une substance lumineuse éthérée comme principe matériel des mondes, et la notion d'une lumière spirituelle propre à l'âme humaine, qui enfante en soi le *monde des idées* dans la correspondance avec le *monde des figures*. Tel est le *Shoûnyam* des Bauddhas, qui coïncide avec l'idée abstraite de l'espace sans contenu. C'est une conception de l'école des Mathématiciens que l'on rencontre également chez les Mages et chez les Chaldéens; elle se trouve formulée dans la philosophie toute physique de Kanada. Vivement adoptée par les philosophes du grand monde, les élégants, les viveurs, les beaux-esprits, elle devint chère aux *Tchârvakas* ou aux Sophistes et aux rhéteurs de l'Inde, à ces pendants des Cyrénaïques, des émules d'Aristippe et des Sadducéens. Or ce sont eux que les Bauddhas rencontrèrent partout sous leurs pas; ce sont eux que les Brâhmanes confondirent malicieusement avec les Bauddhas, en les traitant de *Nâstikas* ou d'athées; ce sont eux qui formèrent l'appoint des Bauddhas parmi les courtisans des princes, et parmi les riches commerçants et les riches industriels.

XI.

De l'origine du monde et de l'ascension du Bouddha dans le vide suprême.

Le Monde repose ainsi dans un cadre vide. Il y existe par juxtaposition des objets dans l'espace et par combinaison chimique des atomes élémentaires. Il est l'œuvre du *Temps* (*Kâla*), et il a pour principe le *Hasard*; car c'est d'une rencontre fortuite des éléments que provient le choc qui, parcourant la série des myriades de siècles, finit par dégager le Monde du *Chaos*, qui lui sert de fondement. L'*ordre* repose ainsi sur le *désordre* comme sur un fondement. L'ordre c'est l'*apparence*; le désordre, ce sont les *éléments*, ce sont les *infiniment petits* qui servent de principe aux *mondes* ou aux *infiniment grands*. Tout cela se compose et se décompose par un mélange de hasard et de fatalité, par les combinaisons à la fois fortuites et fatales du temps, ou du mouvement, et de l'espace.

Si tel est le néant du monde physique, tel est aussi le néant du monde moral ou intellectuel. Aux yeux des Bauddhas, il n'y a pas plus de Pouroucha dans le sens du Sânkhya et du Yoga qu'il n'y a de Prakriti dans le même sens. L'*Homme typique* ou le Pouroucha est un *non-sens* pour les Bauddhas, comme la *Nature typique* ou la Prakriti. Il n'est ni le fils ni l'époux de cette femme mythique. Il n'est pas le créateur d'un monde qu'il n'a pas fécondé, et il ne se survit pas à lui-même sur les ruines du monde, en se retirant en soi, en se repliant sur sa *bouddhi*, sur son intelligence des êtres et des choses. Il n'est pas le *Mahat* des Yogis, le Moi absolu, le *Ahankârah*, le grand Moi dont tout sort et en qui tout rentre. Il n'est pas ce *lion* de Kapila dont les rugissements enfantent et dont les rugissements détruisent les mondes. Le *Shâkya Sinha*, ou le lion de la maison de Shâkya, n'a aucune de ces prétentions. Il est doux comme un agneau et il périt comme un souffle.

Nous venons de contempler ce *Shoûnyam*, ce vide moral et intellectuel des Bauddhas, ce défaut absolu de toute conscience de soi; mais aussi cette absence de tout *orgueil* dont ils combattent le principe dans leurs adversaires, auxquels ils prêchent l'entière *humilité* d'un entier néant. Ils aspirent au suprême repos, à la suprême quiétude, au *Nirvâṇam* où il n'y a plus rien, où tout souffle cesse et où toute existence s'éclipse.

C'est pour amener l'espèce humaine à cette félicité dans la suite des âges, pour que les hommes marchent sur les traces du Bouddha et de ses apôtres, pour qu'ils finissent par copier le Bouddha et par devenir Bouddha à leur tour, chacun individuellement et dans la révolution des âges, que le Bouddha s'est manifesté. Il a mis au néant le système des Brâhmanes, qui se réservaient le privilége de leur ciel ou de leur Brahmaloka, et qui se réservaient bien plus encore, le privilége d'une identification finale à un Brahma suprême. Les Brâhmanes avaient ordonné la loi des transmigrations pour les autres castes sans exception. Il fallait une longue série d'épreuves, et cela sous plusieurs formes de l'existence, pour que le Shoûdra respectueux aux Brâhmanes pût renaître comme Vaishya, pour que le Vaishya respectueux à l'égard des Brâhmanes pût renaître comme Kchatriya, pour que le Kchatriya respectueux à l'égard des Brâhmanes pût renaître comme Brâhmaṇa. Il fallait plus d'une épreuve aussi pour que le Brâhmane fidèle à la loi pût aller au Brahmaloka, et pour que le Rischi entre les Brâhmanes pût s'identifier au Brahma même. Le Bouddha renversa toute cette échelle d'épreuve; il prétendait que l'on naissait directement Bouddha si on l'avait mérité; fût-on Thchaṇḍâla, fût-on Shoûdra, aussi bien que si l'on était Vaishya, aussi bien que si l'on était Kchatriya, aussi bien que si l'on était Brâhmaṇa, en pratiquant la vie du Bouddha, on arrivait au Bouddha même.

XII.

Pourquoi les Shoûdras ont fait l'appoint des Brâhmanes contre les Bouddhistes.

On s'étonne de voir les Shoûdras faire l'appoint des Brâhmanes contre une doctrine qui les intéressait avant tout, puisqu'ils devaient être les premiers *affranchis* d'un monde nouveau auquel voulaient les convier les Bouddhistes. Cet étonnement cesse quand on se rend compte de la vraie position des choses.

Quand les Brâhmanes commencèrent à se brouiller avec les Kchatriyas, et qu'ils en furent venus à ces massacres de Kourou-Kchetram, attribués au Parashou-Râma, au dieu guerrier des pontifes de l'Inde, au Sou-Brahmanya, au dieu à la hache, l'ennemi d'Indra, du dieu des Kchatriyas, ils se virent dans la nécessité, pour repousser les armes par les armes, de créer de nouveaux rois et de nouveaux guerriers. Ils les tirèrent en partie de leurs propres rangs, et en partie de la caste des Shoûdras, caste légalement avilie par les Brâhmanes, mais partiellement relevée de sa déchéance sous la condition d'un grand dévouement. Les rois Mauryas de l'Inde orientale étaient des rois Shoûdras du temps d'Alexandre. Il y eut certes de longs antécédents à ce fait, jusqu'à l'époque plus récente où des rois Shoûdras mêmes, désireux de secouer le joug, devinrent infidèles, et finirent par se laisser séduire par la loi du Bouddha. Mais il y avait toujours la même ressource pour les Brâhmanes, faiseurs et défaiseurs de rois, ils élevèrent la grandeur des soi-disant Râdchapouttrâh, nouvelles castes guerrières issues d'un bas fond social, et que l'on essayait de rattacher aux dieux et aux héros de l'antiquité par des généalogies fabriquées pour cet objet.

Tel est donc le phénomène en bloc. Ce fut pour attirer davantage ces fils d'une Inde nouvelle dans les lacets de la politique des Brâhmanes, que l'on réforma plusieurs por-

tions du vieux code brâhmanique. On poussa en même temps à la formation des sectes populaires sous leur costume moderne. Les Brâhmanes épousèrent personnellement la foi du dieu Shiva; mais cela ne suffisait pas aux besoins du temps. On ouvrit, comme nous l'avons dit, une ère nouvelle dans le système des *avatâras* de Vischnou. On se créa, dans cet esprit, des rois obéissants, des *héros de vertu* que l'on pouvait opposer à la tradition des Ashoka du Bouddhisme. Les guerriers de nouvelle souche, les Vaischṇâvas, s'enivrèrent du vin délirant d'un religion à la fois mystique et sensuelle. Cela rappelle les Houris du paradis de Mahomet, que les Soufis chantent à leur façon, mariant la volupté au platonisme.

XIII.

Des Avatâras de Vischṇou dans leur opposition au système du Bouddha.

Je le répète encore une fois, et cela parce que je tiens à être parfaitement compris et entendu sur cette grave et importante matière. Chacun sait que la poésie épique de l'Inde, en tant qu'elle rappelle Homère et qu'elle ne rappelle pas Virgile, en tant qu'elle rappelle les Nibelungen et qu'elle ne rappelle pas le Tasse, etc. est spécialement renfermée dans deux vastes compositions, le Râmâyaṇam et le Mahâbhâratam, auquel le Harivansha fait suite. Râma, le roi d'Ayodhya, est le héros du Râmâyaṇam; Youddhischthira, l'aîné des Pâṇḍavas, est le personnage saillant dans la collection des récits épiques du Mahâbhâratam; Krischna, comme chef et comme roi des Yâdavas, est le héros du Harivansha. De ces trois hommes, deux seulement, les deux derniers, sont des personnages strictement épiques ou héroïques.

Le Râmâyaṇam porte un tout autre caractère que les deux autres ouvrages. La conquête de Lanka semble un sujet épique, il est vrai, mais cette conquête est moins une conquête que l'acte d'un ordre de civilisation, on pourrait dire que la mission d'une propagande. Weber, je le répète ici,

l'avait déjà judicieusement observé. Comme époux de Sîtâ, la fille du Sillon, issue de la charrue que le roi Dchanaka promenait sur le terrain sacré, lui le roi laboureur, le Siradhvadscha, le Shirin qui a la charrue pour emblème, Râmatchandra n'est autre, au fond, que son homonyme. Il est l'autre Râma, il est le Hala-bhrît, le Hal-âyudha, qui a pour armes le soc de la charrue. Le Hala-bhrît canalise le Doab de la Yamounâ, le père de la Sîtâ colonise le pays de Mithila : c'est la même conception. L'expédition de Râma, de l'époux de la Sîtâ, se lie à l'enlèvement de Sîtâ par Râvaṇa. Ce dernier est une personnification du Hadès. Il enlève Sîtâ comme Pluton enlève Koré. Râvaṇa est Paulastya de son nom; il est nommé, d'après son père, Pulastya, qui est un vrai Plutus; car il accumule les *richesses de la terre*, comme son nom l'indique.

C'est en suivant la Koré, en courant après elle comme un autre Triptolème, c'est-à-dire comme le possesseur d'un *Tripolos* ou d'un champ trois fois labouré, d'un *Tristya*, d'un *Tri-halya* en sanscrit; c'est en arrachant la Sîtâ (la Sitô, ou la déesse de la terre labourée) aux stérilités des embrassements du Hadès que Râma entreprend la conquête de Ceylan, où le ravisseur séjourne. On le voit, ce sujet est purement mythique, et il remonte à la plus haute antiquité. C'est le sujet des expéditions d'Osiris, tel qu'il nous est rapporté par Diodore de Sicile, en dépit d'une foule d'altérations grossières. Il constitue tout le fond épique de l'hymne à Déméter, de la légende de Triptolème, et nous le découvrons dans un grand nombre de légendes semblables chez les Celtes, les Germains, les Slaves, et très-certainement aussi chez une foule d'autres peuples de l'antiquité.

C'est donc un très-vieux fond dont je ne discute pas ici les origines. C'est un fond qui s'est trouvé fréquemment reproduit, sans aucun doute, par les bardes de la cité d'Ayodhya, par les généalogistes de la maison royale des Aikchvâkavas, dont Râma Tchandra fut le dernier et le plus illustre des héros. Ayodhya fut très-certainement un point central pour

la propagation d'une vieille culture, et cela dans des temps de beaucoup antérieurs à l'époque de son principal héros.

J'ai dit le sujet du poëme, en laissant de côté ses brillants épisodes. Je dirai maintenant un mot de l'état sous lequel il se présente.

Râma est devenu d'abord un *idéal de roi*, non pas à la façon guerrière des Kchatriyas, mais à la façon pieuse des Brâhmanes. Il ressemble à un roi de l'ère héroïque comme Louis le Débonnaire ressemblait à Charlemagne. C'est un vrai roi de moines; c'est de plus un controversiste qui dispute volontiers sur des matières spéculatives et religieuses, ou qui prend du moins un grand plaisir à voir débattre ces matières en sa présence. C'est un modèle de délicatesse, mais, avant tout, de scrupule et de délicatesse religieuse. C'est le prototype d'un roi brâhmanique, dans l'esprit de la secte naissante des Vaischṇâvas, et c'est dans cet esprit qu'il a été conçu tout entier. On dirait qu'il est appelé, surtout et avant tout, à faire la contre-partie de la valeur idéale d'un roi des Bauddhas, pour remplacer la valeur idéale d'un Ashoka dans l'amour et dans la vénération des hommes. Il faut ajouter à cela qu'il y a dans le Râmâyaṇam une controverse positive contre le Bouddha, une vive polémique des Brâhmanes contre sa doctrine, et que cet assaut a lieu en présence de Râma Tchandra, qui ne s'abstient pas d'y prendre part.

Le style de cette épopée est d'une très-grande beauté; il est, en outre, d'une simplicité tout homérique; mais il faut formellement distinguer entre le poëte et son idiome. Cet idiome est le sanscrit, classique par excellence, et, sous ce point de vue, d'une tout autre *coloration* que l'idiome homérique. Ce n'est pas tout: les expressions les plus abstraites du langage de la philosophie et de la scolastique, ainsi que les termes de la jurisprudence, s'y rencontrent tout naturellement comme un langage usuel; elles y ont élu leur domicile, elles y ont acquis droit de cité et de bourgeoisie. Si la poésie est simple et naïve, et elle l'est à un haut degré, elle

l'est en dépit de l'extrême délicatesse et parfois du raffinement du sentiment qui s'y découvre. Curieux problème d'une poésie homérique de diction et d'esprit, et d'un idiome saturé de locutions que l'on dirait empruntées à Platon ou à Aristote, ou à la *Stoa*, et à un certain fond de néoplatonisme.

Qu'en conclure pour la solution de ce problème, sinon que le vieux style épique a été renouvelé avec un rare bonheur, et non pas dans une pensée de pur archaïsme? Les Soûtas de cette époque de la Renaissance se sont rattachés aux Soûtas de l'antiquité, dont ils avaient conservé la tradition vivante.

Quel qu'il soit, le Râmâyaṇam n'en est pas moins important. Il l'est pour son fond mythique, pour son fond historique, comme il est curieux et instructif pour l'esprit sectaire, à la fois religieux et politique, dans lequel il a été revu, retravaillé, refondu. Honneur donc à cette magnifique édition d'un aussi beau poëme, à cette parfaite traduction que nous devons aux soins, à l'enthousiasme et à l'admirable dévouement de M. Gorresio! Imprimé à Calcutta avec une coupable négligence, le Mahâbhâratam n'a pas eu malheureusement le même bonheur, et cette édition n'est guère qu'un manuscrit à l'état d'une terre en friche.

Ce Mahâbhâratam est une encyclopédie tout entière. On dirait un hôpital poétique où l'on aurait placé côte à côte les débris mutilés de nombre de poëmes épiques, entre autres les chants sur Yayâti et les destinées de ses enfants. C'est un arsenal puissant pour aider à la construction d'une vieille Inde héroïque tout entière. On dirait d'une collection qui réunirait les poëmes d'Homère et des Homérides, de Pisandre et de Panyasis, etc. le tout joint aux poëmes des Argonautiques d'Apollonius et du pseudo-Orphée, ou des Dionysiaques de Nonnus, sauf l'unité de style qui s'y trouve. Il y a, dans la partie capitale du poëme, dans les chants de la guerre des Kourous et des Pândous, une grandeur épique et héroïque étrangère au sujet du Râmâyaṇam : on y sent un autre souffle. A cela près, c'est toujours le langage du

Râmâyaṇam; et l'on peut se demander avec raison : le sanscrit était-il encore une langue complétement vivante du temps de la *dernière* rédaction, de la remise en œuvre de ces compositions colossales?

En faisant abstraction d'une compilation souvent irréfléchie, car le même sujet y est répété dans la rédaction de diverses légendes, ce vaste réservoir de la tradition indienne que nous appelons le Mahâbhâratam a encore un but didactique. C'est, pour ainsi dire, un miroir des rois, tels que ces rois doivent sortir façonnés de la main des Brâhmanes. On *vulgarise* la science brâhmanique pour leur instruction. Le *Shânti-parva*, ou le XIIe livre, est plein de cet enseignement : le *Râdcha-dharma* d'abord, et, à sa suite, le *Mokcha-dharma*. L'exposition des divers systèmes de la philosophie et de la théologie brâhmaniques, l'exposition de la loi brâhmanique, tout s'y trouve, depuis les notions sur l'origine et la dissolution du système des mondes, embrassant l'ordre de la création et la théorie de l'Apocalypse, jusqu'aux notions physico-chimiques sur les éléments de la matière. C'est aussi un cours entier de politique à l'usage des rois placés sous la tutelle des Brâhmanes. La morale, l'art de la guerre, les arts d'agrément, rien n'est omis dans cette éducation d'un Kchatriya, pour le rendre l'instrument de la domination des Brâhmanes.

Je suis entré dans quelques détails au sujet de ces compositions, sans faire mention du Harivansha, dont la rédaction est des plus négligées. Le Krischṇa du Harivansha n'est déjà plus le Krischṇa du Mahâbhâratam, poëme où il figure moins comme un dieu que comme un héros. Son histoire y offre encore le fidèle reflet de la grandeur et de l'éclipse de l'ethnos des Yâdavah, dont il est le représentant. Mais dans le Harivansha c'est tout autre chose; la dissolution des mœurs y est déjà fort avancée, et tout y respire les voluptés du harem.

XIV.

De l'époque de Hiouen-thsang comme d'une époque de transition entre un génie guerrier éteint et un génie guerrier renaissant.

Voici maintenant la conclusion que j'aurais à tirer de ces prémisses par rapport au temps de Hiouen-thsang.

Il est hors de doute que Râma Tchandra fut un roi d'Ayodhya qui vécut sur le déclin de l'ère héroïque, et qu'il fut le sujet d'une légende épique. Une période toute nouvelle commence avec ses fils Kousha et Lava, quoiqu'ils paraissent encore sous la forme de Dioscures. C'est ainsi que l'ère héroïque finit également à la suite du triomphe des Pândous sur les Kourous. Cette poésie est comme l'ossuaire de l'âge héroïque, dont elle nous présente la tombe. Recueillant les cendres du vieux monde, c'est le pendant d'Homère; car l'ère héroïque se termine, pour les Grecs, avec la guerre de Troie. C'est ainsi qu'elle finit par Théodoric de Vérone dans l'épopée germanique, roulant son dernier flot du temps où les Germains s'établissent dans l'empire romain; car l'épopée carlovingienne, et bien plus encore l'épopée chevaleresque, appartiennent à un tout autre monde. On sent déjà l'influence d'une classe lettrée, et le passé d'une science dans l'une et dans l'autre forme de ces deux épopées du moyen âge.

Voici le grand fait qui en résulte : ces poèmes résument un passé et ne commencent pas un présent, ni chez les Indiens, ni chez les Grecs, ni chez les Germains. Ce *présent* de la poésie épique existait chez tous ces peuples; mais il n'en est resté que quelques bardes contemporains des rois guerriers de la Scandinavie et de l'Angleterre anglo-saxonne.

Le bouddhisme n'est pas guerrier et s'épouvante du son de la trompette. Quand le brâhmanisme se redressa et commença à gronder d'une voix menaçante contre les usurpateurs de son pouvoir, il devait enflammer de nouveaux courages en excitant la guerre sainte contre cette œuvre de

philanthropie efféminée. Il y voyait une œuvre d'athéisme et une œuvre d'hypocrisie, à cause de la nature à la fois négative et ascétique de la pensée du Bouddha. Il renouvela la mémoire des héros de la fin des temps héroïques; mais il les affubla d'un nouveau costume ; de là la *descente* d'un dieu spécialement appelé pour purger la terre d'une hérésie infecte. Weber voit dans cet *avatâra* ou dans cette descente une influence manichéenne ou gnostico-chrétienne. Je crois qu'il a raison.

Je ne veux d'autre preuve de la faible veine héroïque qui animait le corps des Bauddhas, que leur création d'une royauté mitoyenne dans les rangs des *Dchainas*, qui sont des Bouddhistes d'un âge postérieur à Hiouen-thsang, des Bouddhistes qui adoptent la loi des castes pour échapper à la destruction dont leurs frères étaient tombés victimes. Ce nouveau Bouddha, qui se donne spécialement la gloire du nom de *Dchina* ou de *victorieux*, a beau enflammer une nouvelle caste à son service, dont le métier est le port des armes, il ne triomphe de rien ou de peu de chose. Les rois dchainas du Décan sont aussi peu guerriers que les rois bauddhas du nord de l'Inde. Ils sont plus scrupuleux encore en face du sang humain; car ils ne voudraient pas même tuer une mouche par excès de philanthropie, redoutant de frapper une âme humaine qui en eût revêtu le corps. On sait la passion des riches marchands de la secte des Dchainas pour les hôpitaux qu'ils fondent en faveur de toutes sortes d'animaux et même en faveur de toutes sortes d'insectes.

Nous avons vu fleurir les Shaivas du temps de Hiouen-thsang. Ils se ruent sur les Bauddhas avec une fureur qui trahit leur origine sauvage. Une nouvelle secte se forme néanmoins dans leurs rangs, une secte contemporaine de l'époque des Dchainas; je veux parler des *Laingas*, qui adoptent le phallus pour leur emblème. Rien de plus bizarre que la combinaison de leurs doctrines et que la pratique de leurs théories. On les croirait licencieux, ils ne le sont en aucune façon. C'est un compromis étrange entre la foi boud-

XIV.

De l'époque de Hiouen-thsang comme d'une époque de transition entre un génie guerrier éteint et un génie guerrier renaissant.

Voici maintenant la conclusion que j'aurais à tirer de ces prémisses par rapport au temps de Hiouen-thsang.

Il est hors de doute que Râma Tchandra fut un roi d'Ayodhya qui vécut sur le déclin de l'ère héroïque, et qu'il fut le sujet d'une légende épique. Une période toute nouvelle commence avec ses fils Kousha et Lava, quoiqu'ils paraissent encore sous la forme de Dioscures. C'est ainsi que l'ère héroïque finit également à la suite du triomphe des Pândous sur les Kourous. Cette poésie est comme l'ossuaire de l'âge héroïque, dont elle nous présente la tombe. Recueillant les cendres du vieux monde, c'est le pendant d'Homère; car l'ère héroïque se termine, pour les Grecs, avec la guerre de Troie. C'est ainsi qu'elle finit par Théodoric de Vérone dans l'épopée germanique, roulant son dernier flot du temps où les Germains s'établissent dans l'empire romain; car l'épopée carlovingienne, et bien plus encore l'épopée chevaleresque, appartiennent à un tout autre monde. On sent déjà l'influence d'une classe lettrée, et le passé d'une science dans l'une et dans l'autre forme de ces deux épopées du moyen âge.

Voici le grand fait qui en résulte : ces poëmes résument un passé et ne commencent pas un présent, ni chez les Indiens, ni chez les Grecs, ni chez les Germains. Ce *présent* de la poésie épique existait chez tous ces peuples; mais il n'en est resté que quelques bardes contemporains des rois guerriers de la Scandinavie et de l'Angleterre anglo-saxonne.

Le bouddhisme n'est pas guerrier et s'épouvante du son de la trompette. Quand le brâhmanisme se redressa et commença à gronder d'une voix menaçante contre les usurpateurs de son pouvoir, il devait enflammer de nouveaux courages en excitant la guerre sainte contre cette œuvre de

philanthropie efféminée. Il y voyait une œuvre d'athéisme et une œuvre d'hypocrisie, à cause de la nature à la fois négative et ascétique de la pensée du Bouddha. Il renouvela la mémoire des héros de la fin des temps héroïques; mais il les affubla d'un nouveau costume; de là la *descente* d'un dieu spécialement appelé pour purger la terre d'une hérésie infecte. Weber voit dans cet *avatâra* ou dans cette descente une influence manichéenne ou gnostico-chrétienne. Je crois qu'il a raison.

Je ne veux d'autre preuve de la faible veine héroïque qui animait le corps des Bauddhas, que leur création d'une royauté mitoyenne dans les rangs des *Dchainas*, qui sont des Bouddhistes d'un âge postérieur à Hiouen-thsang, des Bouddhistes qui adoptent la loi des castes pour échapper à la destruction dont leurs frères étaient tombés victimes. Ce nouveau Bouddha, qui se donne spécialement la gloire du nom de *Dchina* ou de *victorieux*, a beau enflammer une nouvelle caste à son service, dont le métier est le port des armes, il ne triomphe de rien ou de peu de chose. Les rois dchainas du Décan sont aussi peu guerriers que les rois bauddhas du nord de l'Inde. Ils sont plus scrupuleux encore en face du sang humain; car ils ne voudraient pas même tuer une mouche par excès de philanthropie, redoutant de frapper une âme humaine qui en eût revêtu le corps. On sait la passion des riches marchands de la secte des Dchainas pour les hôpitaux qu'ils fondent en faveur de toutes sortes d'animaux et même en faveur de toutes sortes d'insectes.

Nous avons vu fleurir les Shaivas du temps de Hiouen-thsang. Ils se ruent sur les Bauddhas avec une fureur qui trahit leur origine sauvage. Une nouvelle secte se forme néanmoins dans leurs rangs, une secte contemporaine de l'époque des Dchainas; je veux parler des *Laingas*, qui adoptent le phallus pour leur emblème. Rien de plus bizarre que la combinaison de leurs doctrines et que la pratique de leurs théories. On les croirait licencieux, ils ne le sont en aucune façon. C'est un compromis étrange entre la foi boud-

tiques et sacerdotaux, sans éléments philosophiques, sans principe de dialectique et de métaphysique. Ils possèdent, en revanche, des éléments éthiques et, par conséquent, juridiques et politiques. C'est dans ce dernier sens et pour les subordonner à leur Brahmâ que les Brâhmanes les ont exploités, qu'ils ont essayé de devenir par eux, autant que possible, les maîtres du gouvernement ainsi que de l'administration de la justice.

Voilà donc ces deux grands éléments dont se compose leur Brahmâ. L'élément ârya pur est celui du Brahmaṇaspati, du dieu du foyer des Âryas. C'est le Brahmâ domestique, le Grihaspati, le père de famille, tel qu'il se manifeste dans le *Gârhapatyah*, le feu du foyer, et dans l'accompagnement des deux autres feux. L'élément *anté-ârya*, celui qui a civilisé les Âryas, leur a été apporté par les Céphènes; car Tvaschtar est le père commun des deux familles ennemies, ancêtres de l'espèce humaine.

Les Bhrigous, les adorateurs de Varouṇa, d'Asoura, d'Ormazd, lui ont toujours rendu hommage; mais les Angiras l'ont asservi et combattu jusqu'à ce que les Brâhmanes le relevassent de sa déchéance. Cependant on le tient dans l'abaissement chez les sectes de l'Inde. Quoiqu'elles soient Shoûdras d'origine, on les a positivement privées de ce Tvaschtar sous son ancienne forme, et pour cause; car il fallait leur enlever leur grand dieu, le principe de leur force sociale, en les courbant sous une loi de servitude. On l'a remplacé pour eux par un Roudra védique, transformé en Shiva, et par un Vischṇou védique, devenu un maître bienveillant, sous la figure d'un *Avatâra*. Puis on a rendu le Tvaschtar aux Shoûdras, mais sous la forme d'un serf, de l'*ouvrier* qui travaille au profit des dieux Shiva et Vischṇou. Le grand dieu, que les Brâhmanes ont scientifiquement identifié à leur Brahmâ même, joue le rôle d'un *maçon* chez tous les Shaivas et surtout chez tous les Vaischṇâvas. C'est ainsi que le même dieu, qui est au fond le démiourgos des Brâhmanes, le grand architecte, l'ouvrier des mondes, se trouve placé à la

tête de la caste des Shoûdras comme l'architecte servile qui bâtit les cités célestes et les cités terrestres, les temples et les palais de Shiva et de Vischṇou. Il est notoirement au service de Krischṇa, pour lequel il fonde la cité de Dvârakâ, sur les ruines de l'antique Kousha-sthâlî des Céphènes, c'est-à-dire de la cité dont il fut naguère le maître.

Voici maintenant ce qui est arrivé à ce Brahmâ dans le système du Bouddha tel que Hiouen-thsang nous le révèle. Il est placé à la *droite* du Bouddha, dans la suprême ascension du Bouddha aux cieux, comme Indra est placé à sa *gauche*, chacun d'eux remplissant des services de courtisan et des fonctions de chambellan auprès de la personne du Bouddha. Brahmâ lui érige une pyramide ou un Stoûpa à droite, et Indra une pyramide ou un Stoûpa à gauche, pour renfermer les reliques mortelles du Bouddha. Il tient constamment une place centrale entre ses deux serviteurs, soit dans sa sépulture, soit dans son ascension. Il monte entre le Brahmaloka à droite et le Indraloka à gauche, avant d'entrer dans son *nirvâṇam*, avant de s'éclipser.

Ceci nous fait comprendre toute la politique du bouddhisme à l'égard de la vieille foi de la caste brâhmanique et à l'égard de la vieille foi de la caste des Kchatriyas. Il n'avait pas intérêt à les mépriser ni à les avilir. Il voulait les honorer et les respecter, mais il voulait les tenir dans une position subalterne. Il voulait se créer par là des prosélytes en foule dans les rangs des Brâhmanes aussi bien que dans ceux des Kchatriyas.

XVI.

De l'Indra tel qu'il figure dans le bouddhisme du temps de Hiouen-thsang.

La conduite toute spéciale du bouddhisme, tel que Hiouen-thsang nous le révèle, est bien plus curieuse encore dans ses rapports avec le dieu Indra, comme père des Kchatriyas, qu'en ses rapports avec le dieu Brahmâ, comme père des

Brâhmanes, car les Brâhmanes étaient les ennemis du bouddhisme en bloc et les Kchatriyas furent au nombre de ses plus anciens partisans. Aussi, voici ce qui arrive. Le Bouddha s'attribue sur plusieurs points les actes de l'Indra, qu'il transforme ou absorbe ainsi en sa personne. Il le pouvait d'autant plus aisément, qu'Indra était un dieu guerrier et non pas l'ouvrier des mondes. Il existe des hymnes du Véda, il est vrai, mais ils sont en très-petit nombre, où il usurpe sur le Tvaschtar et sur Varouṇa; ce n'est là toutefois qu'une première tentative, et elle ne tire pas à conséquence. Les Kchatriyas l'adorent comme dieu des dieux, comme roi des cieux, le prototype du roi des rois, d'un empereur ârya terrestre. Il n'est pas plus le créateur du monde à leurs yeux que ne le fut le Zeus olympien pour les Hellènes, le Jupiter Capitolinus pour les Latins, le Wodan guerrier pour les Germains. Ces dieux de l'ère héroïque effacent un dieu antérieur et le plongent complétement dans l'ombre; c'est ce dieu-là qui est le véritable ouvrier des mondes.

L'Indra que le Bouddha absorbe est le *Shyenah*; c'est l'*Indra-faucon*, qui dérobe l'ambroisie au Gandharva, ou à Tvaschtar. Associé à Agnis, il se nourrit de la victime et devient son propre pontife en mangeant la victime. Agnis figure en ceci comme *Kapotah*, comme *pigeon* ou comme la victime. Or le Bouddha abolit tout holocauste et le remplace par la *Charité*; il s'offre pour le Kapotah et devient la victime à sa place. Alors Agnis et Indra lui rendent hommage et s'effacent devant lui; l'holocauste des vieux temps est aboli en faveur de la charité de l'époque nouvelle.

L'autre Indra, celui qui n'est pas absorbé par le Bouddha, est l'empereur des cieux, le serviteur respectueux du Bouddha. Le Bouddha ne pouvait pas s'attribuer le caractère de cet empereur, comme il avait pu s'attribuer celui du faucon et du pigeon, ou celui du sacrificateur et de la victime.

XVII.

Du Shiva de l'époque de Hiouen-thsang.

Dieux populaires, dieux shoûdras, dieux aussi d'un certain nombre de familles kchatriyas et brâhmaniques, les dieux Roudra et Shiva étaient très-puissants à l'époque de la naissance du bouddhisme. Ils dominaient à Benarès ou à Kashi la grande université des Brâhmanes, où Shiva avait élu son domicile, et ils régnaient encore dans plusieurs portions de l'Inde himâlayenne, ainsi que dans les contrées de l'Occident. Les Râdchapoutras adoraient le *Mayoûra*, le fils du dieu, le paon guerrier, l'oiseau de la Héré de Samos, qui y figure comme une vraie Pârvati. Le dieu guerrier, l'Arès de l'Inde, reçoit ailleurs le coq ou le *koukkouṭah* pour symbole. C'est absolument la même idée.

Partout où cela se peut, et par acte de conciliation, le Bouddha cherche à se maintenir en rapport d'amitié avec le Shiva et avec son fils le Mayoûra, et il n'est hostile que là où les Brâhmanes exploitent la secte shivaïte contre le bouddhisme en particulier.

Nous arrivons à cette foule de *Larves* et de *Lémures* qui se rencontrent dans le cortége du Shiva, comme Roudra et comme Kapâlabhrît, porteur d'un crâne. Le bouddhisme s'accommode parfaitement de ces *Bhoûtas* et de ces *Pishâtchas*, de ces fils de la nuit et de l'abîme, qui sont radicalement étrangers au culte des Pitarah ou des Mânes, culte complétement opposé à l'idée de l'émancipation bouddhiste, puisque c'était le culte des aïeux du peuple de l'ère védique, que les Brâhmanes prétendaient exclusivement continuer dans leurs familles. Partout où ils se rencontrent, dans le Vindhya et dans l'Himâlaya, au Décan, au Népal, au Tibet, ces Larves, ces Lémures sont les dieux des peuplades foulées. Ce sont les Génies de leurs ancêtres, ce sont les déshérités de leurs cieux. Le bouddhisme s'accommode, en général, de toutes les superstitions populaires.

C'est là évidemment un grand trait de ressemblance avec Épicure, qui croit aux spectres et aux fantômes, à toutes les visions de l'esprit, mais qui ne croit pas aux dieux et qui adore des hommes, c'est-à-dire des sages qui sont les ancêtres des épicuriens, et notamment Épicure et Démocrite en personne, l'antique Leucippe, etc. Non pas que les Bouddhistes, que les épicuriens, etc. y voient des *Immortels*; mais ils les considèrent comme des images, des réminiscences, des ombres, des apparitions, des idées, les évoquant dans la pensée seule et ne leur appliquant d'existence réelle que dans les fantaisies de l'esprit humain. C'est dans ce sens que les Bauddhas adoptent toutes les superstitions populaires comme les épicuriens, qu'ils croient à tous les contes de vieille femme. Il est vrai qu'ils leur enlèvent en même temps leur substance.

XVIII.

De plusieurs travaux à entreprendre pour utiliser le voyage de Hiouen-thsang dans le sens des études sur l'antiquité indienne.

Je viens de déblayer le terrain sur plusieurs points de l'antiquité indienne qui se rattachent à l'état du bouddhisme tel que Hiouen-thsang nous l'expose. Je compte entreprendre une suite de travaux indépendants sur ce sujet important, qui aboutiront au bouddhisme de Hiouen-thsang, comme ils y prendront leur point de départ. C'est le meilleur moyen de faire valoir le livre de M. Stanislas Julien que de l'accepter, en quelque sorte, comme le pied métrique pour prendre la mesure de quelques recherches historiques sur ce même pied; je ne les crois pas sans importance pour la juste appréciation du bouddhisme.

Je m'occuperai ainsi graduellement des antécédents des dieux Indra et Brahmâ, de ceux de Roudra, comme de toutes les formes du shivaïsme, et je terminerai mes recherches par un travail spécial sur le commerce des caravanes de la Sérique, ainsi que sur le mouvement commercial de la vieille

Inde. On y discutera des formes de culte intéressantes pour l'histoire des mœurs de l'antiquité, et la question des fondations de temples qui se lient aux rapports du commerce.

C'est dans ce sens que je vais tracer une esquisse préalable des groupes de faits que j'aurai successivement à examiner.

XIX.

De l'Indra des Bauddhas comme d'un sujet d'études dans ses rapports avec le Bouddhisme.

Indra se présente d'abord, comme nous l'avons dit, sous la figure védique du *Shyena* ou du faucon, comme Agnis, son associé, sous la figure non moins védique du *Kapota* ou du pigeon. Le Shyena est le type du sacrificateur et le Kapota est celui de la victime. Ils se présentent devant le roi *Shibi*, qui joue un rôle dans le Véda comme roi sacrificateur, et ils le mettent à l'épreuve. Shibi veut sauver le pigeon de la poursuite du faucon; mais le faucon est destiné à s'alimenter de la chair du pigeon, et en lui enlevant sa proie, le roi lui fait un tort irréparable. Tel est le conte imaginé par les auteurs de la fable indienne, qui se trouve contenue dans le Mahâbhâratam sous plusieurs formes. Shibi rachète l'animal en s'offrant lui-même en holocauste au dieu, qui se révèle alors comme tentateur, aussi bien qu'Agnis, son collègue. Il refuse naturellement cette offre. Le Bouddha s'attribue le rôle du roi dans le récit de Hiouen-thsang, de même qu'il s'attribue, en fait, le double rôle du faucon et du pigeon. Nous savons déjà dans quelle intention religieuse et sociale.

Rien de plus curieux que de suivre les transformations de la mythologie védique dans le cours des âges. A l'époque la plus reculée, le faucon et le pigeon étaient deux types, deux figures et probablement deux *hiéroglyphes*, passés dans les Mantras ou les hymnes des Âryas. Employés originellement dans le langage des Céphènes, communiqués aux Bhri-

gous par les Gandharvas, leurs maîtres, ils étaient descendus de ces fils et de ces disciples de Tvaschtar aux fils et aux disciples d'un Vrihaspati ou d'un Brahmaṇaspati.

Vint ensuite un temps où ces types et ces figures n'existaient plus sous leur forme védique, où ils n'avaient plus cours que dans la tradition des Brâhmanes. Le faucon et le pigeon devinrent alors le sujet d'une légende qui se rapporte, du reste, à un roi de l'époque védique. (*Mahâbh.* vol. I, *Vana-parva*, lib. III; *Tîrtha-yâtrâ-parvaṇi Shyena kapotîye*, adhy. 130, 131, p. 586, 587. — *Mahâbh.* vol. IV; *Anushâsana-parva*, lib. XIII; *Shyena-kapot-âkhyâne*, adhy. 32, p. 72, 73.)

Cette légende revêt une autre forme. Le roi est remplacé par le *Loubdhakah* ou le chasseur des bois (le *Lubdakas*, l'homme du *désir*). D'abord il s'agissait de la tentation d'un roi, il s'agissait d'éprouver sa piété envers les dieux, la grandeur de son dévouement royal et pontifical. Ensuite il s'agit d'un chasseur qui appartient à la caste la plus méprisée des habitants des bois, et il s'agit de sa conversion, comment il renonce à son métier sauvage en pénétrant dans les flammes du sacrifice. (*Mahâbh.* vol. III; *Shânti-parva*, lib. XII; *Kapota-Lubdhaka-Samvâda*, adhy. 143-149, p. 558, 562.)

Enfin le Bouddha s'empare d'un sujet familier et l'interprète dans le sens de sa doctrine, revêtant, comme nous l'avons vu, le caractère du pontife et de la victime. Que de siècles, que de révolutions d'hommes écoulés entre la première et la dernière de ces rédactions!

Si je voulais plaisanter, je retrouverais une dernière métamorphose de la fable jusque dans celle des deux pigeons qui s'aimaient d'un amour si tendre chez le bon Lafontaine; car c'est exactement l'élégie amoureuse du pigeon et de la colombe, telle qu'on la lit dans ce chapitre du Mahâbhâratam où le Loubdhaka remplace le faucon, et où le pigeon va se dévouer pour sa femelle.

Le *lieu* de la légende est ensuite à considérer. Hiouenthsang (p. 137) le place dans l'*Oudyâna* ou dans le royaume du *Jardin*, qui fait partie de l'Afghanistan oriental. Le Foe-

kue-ki (chap. IX, p. 64, 65) lui assigne à peu près la même localité dans le voisinage des Gândhârâh; c'est la Suastène des géographes de l'ère macédonienne.

Ce pays porte encore un autre nom, celui d'*Oushî-nara*, car il est habité par les *Oushi-narâh* ou par les *hommes du désir*. Shibi, leur roi, est connu sous le nom patronymique d'*Aushînarah*. *Oushanas*, ou *celui qui désire*, est un nom du pontife des Bhrĭgous, qui joue un des plus grands rôles dans les hymnes du Véda. Cet Oushanas correspond, littéralement de nom et mythiquement de fait, à un dieu germanique du nom de *Wunsch*, identique à un dieu scandinave du nom d'*Osk* ou *Oskr* (*Oscar*); dieu érotique, dieu du désir, sur lequel Grimm s'est savamment expliqué dans son Histoire de la mythologie allemande.

Les *Oushî-narâh* ou les hommes du désir forment le cortége de ce dieu et les *Oushî-narâṇi* ou les femmes du désir sont les compagnes d'une *Oushik*, qui est évidemment leur déesse. Ces dernières se reproduisent dans les Wunschweiber de la mythologie germanique et dans les *Oskmeyar* de la mythologie scandinave, sur lesquelles il est également utile de consulter l'ouvrage de Grimm.

Le peuple auquel appartiennent ce dieu érotique et cette déesse qui s'en rapproche par le nom et par l'esprit, ce peuple est de la race des Bhrĭgous. Les *Siboi* des géographes de l'ère macédonienne sont les sujets du roi Shibi, comme il est anciennement écrit dans le style du Véda, tandis qu'il s'appelle Shivi dans le Mahâbhâratam; chez Hiouen-thsang il est connu sous le nom de Shivika. Ce peuple s'est avancé dans le Madhyadesha, comme d'autres tribus de la vieille Ârya brâhmanique des régions de l'Occident. (Voyez Lassen, *Ind. Alt.* vol. I, p. 559, note 1; p. 589, 590; vol. II, p. 168.)

XX.

Suite.

L'*Indra-serpent* dont parle Hiouen-thsang nous est tout à

fait inconnu. Nous connaissons bien un usurpateur du rang d'Indra, le roi védique Nahouscha, qui n'est, au fond, que l'*homme* même, car l'homme revêt plusieurs noms dans le Véda, en joignant à ces noms le suffixe *sha*. Ainsi, nous avons Manou et Manou-sha, ou l'homme qui pense; Pourou et Pourou-sha, ou l'homme qui se multiplie; Nahou et Nahou-sha, ou l'homme vêtu d'un habit *cousu* (de *nah*, coudre, lier), ou également vêtu d'une cuirasse (*naddha*), l'homme captif d'un vêtement, lui qui allait originairement *nu*.

Dans les rangs opposés aux Âryas il y a (comme nous le verrons bientôt) l'homme brun, le Kapi ou le Kapisha, qui correspond à un Cercops ou à un Cécrops, ou à un Cyclops. De toutes ces figures de l'homme, il n'y en a qu'une seule qui veut se faire dieu, qui se fait proclamer roi du Ciel et de la Terre, selon la légende épique, qui détrône l'autre Indra et se fait nommer Indra à sa place, qui se fait porter sur les épaules des autres hommes et qui tombe enfin maudite sur la terre, sous la figure du serpent.

Il n'y a pas d'autre Indra qui me soit encore apparu sous la figure du serpent dans tout ce que j'ai rencontré dans les légendes épiques. Dans le Véda, c'est Indra qui combat le serpent sur tout et avant tout.

Cependant les légendes indiennes distinguent entre les bons serpents (qui rappellent la figure des Séraphins), et les mauvais serpents, les ennemis des hommes (le Nahasch de l'Écriture). Il se peut qu'Indra ait été quelque part, mais cela doit être alors dans une fable très-subalterne, un de ces serpents-là. Quoi qu'il en soit de la bête, l'Indra-serpent de Hiouen-thsang est le pendant du Bouddha qui s'offre en aliment pour sauver la vie d'un autre sous la figure du roi Shivi. C'est ainsi, si nous devons croire ce que Hiouen-thsang nous rapporte de lui, qu'Indra se fait *serpent de terre* et *serpent d'eau*, et cela pour sauver les peuples de l'Oudyâna et du Gândhârâh précédemment cités. Offrant son corps de serpent en aliment, il les arrache à la *famine* qui les accablait, à la *peste* qui les dévorait, et à la *mort* qui les enlevait. Ici

nous tenons la clef de cette fable, et nous pouvons pénétrer le mystère qui nous en voilait le sens intime.

Dans le Véda, Indra combat le serpent, le Ahi, qui est la cause de la *sécheresse* et, par suite, de la *famine*, de la *maladie*, de la *mort*. Ce serpent embrase l'atmosphère de ses feux, enveloppant la cime des montagnes et empêchant le nuage de crever, d'abreuver les troupeaux et de féconder les champs des Âryas. Il est en même temps le type d'une royauté et d'un sacerdoce des Céphènes, adorateurs de dieux-serpents, *Kâdraveyas* ou serpents eux-mêmes. Ce sont les Shoûdras, les *Kadrosiens* ou les Gédrosiens. Il protége ses propres sujets sur le territoire de l'*Ahi-thschatram*, c'est-à-dire sous le *parasol du dragon*, à l'*ombre* de sa puissance tutélaire, qui les garantit de la morsure du serpent dans les rages de la canicule. Mais il n'est pas si bien intentionné pour les Âryas, pour les ennemis de son peuple, qu'il mord et qu'il pique à plaisir.

En frappant ce serpent, en le précipitant des cieux, Indra ouvre de nouveau la source de l'abondance pour les Âryas. Le serpent mort tombe sur la terre d'abord, et roule ensuite dans les flots de l'Indus avec le cadavre de la déesse qui l'a mis au monde. La mère et le fils, *quittant* les régions célestes et terrestres, *nettoient* ainsi le ciel et la terre, *enlèvent* les péchés des dieux et des hommes, et les entraînent tous par les embouchures de l'Indus au sein de l'Océan. Or s'il y a un Indra-serpent quelque part dans la légende indienne, il est évident qu'il repose sur une identification légendaire du meurtrier et de la victime, du *dieu vengeur* qui frappe le serpent de terre, qui le lance du ciel sur la terre, et du *dieu purificateur* qui roule le serpent de l'eau, qui entraîne ses débris du côté de l'Océan. C'est ainsi que le serpent devient aussi *utile*, ausssi *secourable* à l'Ârya par sa mort, qu'il lui avait été *funeste* durant sa vie.

Tel doit être le sens de cet Indra double serpent, l'un de terre et l'autre d'eau, de cet Indra qui nourrit volontairement les peuples affamés de l'Oudyâna et du Gândhârâh de sa

chair de serpent, et qui les arrache ainsi aux horreurs de la famine, de la pestilence, de la mort.

Ce miracle s'opère dans un *tîrtha* ou un lieu sacré de pèlerinage, qui en revêt le titre de *Sarp-auschadhi*, de *serpent-médecine* ou de *serpent-remède*. Qui ne songerait aussitôt à Asklépios, le dieu de la médecine, dont le bâton sauveur est entouré d'un serpent, qui a pour emblème le serpent, sauveur de la maladie et de la mort?

Or voici les rapports qui se rencontrent dans la conception d'un dieu Asklépios et d'un dieu Indra, quoiqu'ils n'aient rien de commun dans l'apparence. C'est qu'Asklépios est le fils d'Apollon, c'est qu'Apollon tue la mère et le fils comme Indra tue la mère et le fils, c'est qu'Apollon frappe la Pythô et le Pythôn, le serpent et la femelle du serpent. Le mot *Poûtah* correspond en sanscrit aux mots grecs *Pythô* et *Pythôn*. Ce mot offre un double sens. Il indique l'infection *putride*, la *puanteur*, qui en est la suite; il exprime le *péché*, dont le serpent est la figure au physique comme au moral. Il désigne également la *purification* et ce qui en est la suite, la *pureté*, comme si l'on disait l'*odeur de sainteté*, par contraste de l'autre odeur, la purification se prenant comme la pureté, et dans le sens physique et dans le sens moral; car le corps pur ou purifié est l'emblème de l'âme pure ou purifiée dans la liturgie sacrée de toutes les races âryas, comme de toutes les races indo-européennes.

Du reste, la racine *poû* se retrouve indistinctement dans les langues de tous ces peuples, et cela également dans le double sens que nous venons d'indiquer. Elle y forme des mots dont les uns doivent s'entendre dans le sens de la pureté, et les autres dans celui de l'impureté.

Asklépios, le dieu qui a le serpent sauveur pour symbole, le dieu qui est le fils du tueur du serpent de l'impureté, est donc, en quelque sorte, le serpent lui-même, à la façon d'Indra, tel que nous venons de l'expliquer. Indra est *Poûta-Kratou*, parce qu'il a rendu l'holocauste *pur*, en le dégageant des étreintes du serpent, et Apollon est *Pythios* à

l'autel de la Pythie, qui s'élève sur le fondement de la résidence de la *Pythô* ou de la mère du dragon que le dieu a mis à mort. Voilà comment Indra et Apollon peuvent être considérés, *indirectement* il est vrai, comme des dieux médecins, Indra à *Sarp-auschadhi*, comme Apollon au temple de Delphes.

Le lieu où Indra réside comme serpent d'eau s'appelle *Soûma* dans le récit de Hiouen-thsang; or *Soûma* est, en sanscrit, une désignation de la *mer lactée*, en style védique de la *nuée* bienfaisante qui, en crevant, en foudroyant le serpent, imbibe la terre de torrents de lait et de miel, cette eau étant à la fois douce, fécondante et *guérissante*.

Le récit de Hiouen-thsang, qui se trouve aux pages 137 et 138, est également corroboré par le Foe-kue-ki, comme dans la légende du roi Shivi, qui, ainsi que nous l'avons dit, se présente dans les mêmes lieux.

XXI.

Suite.

Rien de plus curieux que le rapport du Bouddha et des dieux serpents ou des *Nâgas*. Les Nâgas expriment la mythologie populaire de la race brune ou de la race céphène qui en porte le nom. Ils sont les dieux des *laboureurs*, qui se regardent comme autochthones. De ce point de vue, ils rappellent les cultes latins et les cultes pélasgiques de la vieille Italie et de la vieille Grèce, domaines d'un peuple de cultivateurs de souche ârya ou indo-européenne, d'un peuple instruit, comme le furent les laboureurs âryas de la vieille Inde et de la vieille Bactriane, par une race brune qui a eu les prémices de la culture et de la civilisation d'une portion de l'Asie centrale dans les vieux âges du monde.

Il y eut un temps où les *maîtres*, qui étaient de la race des Nâgas, ont dû opprimer leurs *disciples*, qui étaient de la race des Bhrĭgous, où ils ont dû faire peser sur eux un rude esclavage. Il y eut aussi un temps où les Bhrĭgous secouèrent

leurs chaînes, les brisant sur la tête des Nâgas. C'était aux jours du Trita, comme l'appelle le Véda, et du Traetôna, comme dit le Zendavesta, du Trita qui est devenu le Feridoûn de l'épopée persane.

Il y eut une troisième époque, celle de la conquête d'une nouvelle souche des Âryas, de la souche guerrière et héroïque qui usurpa sur les Bhrigous, qui effaça la splendeur de leur Trita, parce que les Bhrigous avaient adopté des portions de la foi des Gandharvas, des fils de Tvaschtar, et que le Tvaschtar était l'auteur du dragon. Les Bhrigous avaient reconnu la divinité de Tvaschtar sans la subordonner à Varouṇa, leur propre dieu. Il est vrai qu'ils ont attribué à Varouṇa la création du monde, mais dans un tout autre esprit que celui qui se manifeste dans le dieu Tvaschtar comme auteur du monde. Le symbole de l'alliance entre Tvaschtar et les Bhrigous se rencontre dans l'union de la fille du Tvaschtar et du pontife Vivasvat, et dans la naissance de Vaivasvata (Manou ou Yama), le père des Manovides ou des Vaivasvatides, qui furent le produit de cette union.

Je ne fais ici qu'effleurer ce sujet, en me proposant de le traiter ailleurs et à fond. C'est à MM. Roth et Kuhn qu'appartient l'honneur d'avoir pris l'initiative de ces études.

Indra, le dieu de la souche des Âryas conquérants, frappe donc le serpent; mais en frappant le serpent il commet aussi un meurtre *brâhmicide*; car le serpent est le fils du Tvaschtar, et il est un pontife. Le Véda et la poésie épique enseignent ce que les mythes d'Apollon et d'Héracles enseignent en pareille matière. Il faut toujours *expier le sang versé* par une *servitude momentanée*, ce sang eût-il été celui du *méchant* ou de l'*impie*. Qui n'est pas frappé, à ce sujet, de la malédiction que Dieu fait peser sur les meurtriers de Caïn dans les récits de la Genèse, et sur l'application que Lamech veut en faire par rapport à lui-même? Or Caïn et Lamech sont eux-mêmes des méchants, des meurtriers. En les frappant on empiète sur les droits de Dieu, et quoique la loi du ta-

lion soit une loi du monde antique, il faut encore que celui qui se venge dans sa propre cause soit puni et soit purifié, le tout pour empêcher une extermination à l'infini.

Les Nâgas de la Sérique, du Belour, de l'Afghanistan, du Kashmir, du pays de Taxila, de l'Ahi-thschatram, ou de l'Ahi-kschetra dans le Madhyadesha, etc. sont les débris d'une race de Shoûdras anciennement souveraine et qui ont conservé une partie de leur indépendance en passant sous le sceptre des Âryas mêmes. Ils étaient fort vivaces du temps du Bouddha, comme ils étaient fort vivaces du temps des Macédoniens : c'est ce que l'on peut voir par le témoignage des géographes de l'antiquité classique, qui nous racontent leur culte et leur adoration dans le pays de Taxila, dans le Kashmir, etc. Le Bouddha est avec eux en des termes fort singuliers, et sur lesquels j'aurai l'occasion de m'expliquer dans la suite des travaux indiqués. Il les combat et ils finissent presque généralement par lui rendre hommage. Il est d'ailleurs bon prince à l'égard des Nâgas et de leurs dieux; en général, ce n'est pas contre les sectes populaires que les Bauddhas déchargent leur courroux, même quand elles leur sont hostiles. Toute leur colère tombe sur les Brâhmanes, qui sont leurs ennemis jurés, leurs adversaires par excellence.

XXII.

Suite.

Nous sommes toujours encore sur le terrain de l'antique Suastène et de la région des Gândhârâh; car le Bouddha nous y apparaît une autre fois encore et toujours sous le point de vue du saint qui s'offre en holocauste pour abolir l'holocauste et le remplacer par la pratique de la charité.

Nous voulons parler du *Kchânti Rischi*, du récit de Hiouen-thsang (p. 133), c'est-à-dire du saint qui *souffre tout*, qui *endure tout*, qui est un modèle de *résignation* et de *patience*. Il est le *Jin-jo-sien* des Chinois, comme M. Stanislas Julien

nous l'apprend, c'est-à-dire celui qui *supporte la honte*. Pourquoi supporte-t-il ainsi tout affront de la part des hommes? Parce qu'il offre son corps au *Kali rédschd*, c'est-à-dire au *roi du siècle*, au roi du quatrième âge du monde, au roi de l'âge actuel, qui est l'âge de la perversité. De même que le roi Shivi coupe ses membres pour nourrir le faucon et sauver la colombe, de même que Indra, serpent de terre et serpent d'eau, coupe ses membres pour alimenter le peuple, qui meurt de faim, Bouddha, en revêtant la figure de Kchânti Rischi, coupe ses membres et les offre à ce roi affamé, évidemment pour triompher du siècle et pour en changer le caractère.

XXIII.

Suite.

Nous voyons Indra qui figure dans un hymne du Véda comme allié du *Kapi*, du Cercope, du *singe* son vieil ennemi, avec lequel il contracte une alliance. Elle s'établit sous la forme d'une adoption. Or un des noms d'Indra est celui d'Ardjouna, et celui-ci est également son fils. Il doit être un fils d'adoption et le Kapi même, car Ardjouna est *Kapi-dhvadcha*, c'est-à-dire qu'il a le singe pour bannière, pour symbole, pour emblème.

Le Kapi est le dieu de plusieurs régions de l'Inde et de l'Afghanistan, en même temps qu'il est l'autochthone de ces lieux, qu'il est l'homme *brun* par excellence. Il réside dans le *Kapi-tha* qui se trouve dans le voisinage d'*Ahi-Kchetra* (ailleurs et plus anciennement *Ahi-thchatram*), ou dans la région placée sous le parasol, c'est-à-dire sous la tutelle du dragon (p. 237-239). *Kapi-tha* est pour *Kapi-stha* (*Sanskrit Wörterbuch*, vol. II, p. 64, *k. v.*) et identique à *Kapi-schthalah*, à la région des Kapischthalâh, dont parle Pâṇini (VIII, 3, 91 ; II, 4, 69) et qu'il cite comme *Bhraschta-Kâpitchalâh* ou *Kâpischthalâh*, c'est-à-dire comme *déchus* de leur rang et de leur autorité, comme *viciés*, *dépravés*, comme ayant perdu leurs *dieux*, le *séjour des cieux*, toute chose que ce

mot *bhraschta* implique. Ils sont connus d'Arrien (*Indic.* IV, 8) sous le nom de *Kambi-stholoi.*

Nous nous trouvons ici en face d'une branche importante de cette grande race des Céphènes ou des Éthiopiens orientaux, qui se rattache évidemment aux Céphènes de la région de Kapisha et de la cité de ce nom que Cyrus détruisit dans la contrée de Kapishayana ou de la Capisène. Elle refleurit plus tard, du temps de Hiouen-thsang, qui est plein de sa gloire; mais elle ne fut plus qu'un souvenir du temps d'Albirouni, comme nous le savons par le docte travail de M. Reinaud sur cette matière.

Il s'agit du Kaboul des modernes, de la cité et du pays des *Kabolitæ* de Ptolémée, de la patrie d'un *Kapi*, d'un *Kapi-lah*, d'un *Kapi-shah* mythique, qui fut un *Kerkops*, un *Képheus*, un primordial Céphène, qui fut de la race de ces Éthiopiens de l'Orient, du premier peuple de culture d'un monde antique, d'un monde anté-ârya, d'un monde antésémitique. Ce que les *Kapis*, les hommes bruns, typiquement les *singes* (indigènes du Lamgham et de la Suastène, comme du pays des Gândhârâh) furent pour les Gédrosiens, les Coushites, les Céphènes, les Éthiopiens de l'Orient, c'est-à-dire un peuple des bois, devenu plus tard un peuple laboureur, les *Maroutah* le furent pour les Âryas, les Maroutah, fils de Roudra, le dieu des bois; de là l'assimilation *légendaire* du Kapi et du Marout dans le Râmâyaṇam, quoique le Kapi soit le père des Shoûdras, tandis que le Marout est le père des Âryas.

Il n'y a pas de *singes* dans tout le Tibet, ni dans le petit Tibet ou le Baltistan, ni dans le moyen Tibet ou le Lahdak, ni dans le grand Tibet ou le pays de Lassa, pas davantage dans la région des Sifans et aux extrémités de la mer du Kokonor, contrées où s'étendit la race tibétaine dès la nuit la plus reculée des âges. Or tous ces peuples se disent descendre, et cela sans exception, depuis le Balti jusqu'au Sifan, se disent descendre d'un dieu ou d'un demi-dieu qui eut la figure d'un Cercops, d'un singe; preuve, selon moi, in-

faillible de la grande influence que le Kapi mythique, que le Kapi originel du Kapisha exerça, dans la nuit des âges, sur ces barbares, qu'il exploita en les pliant sous sa domination; mais sur lesquels il exerça une influence civilisatrice telle que pouvaient la recevoir ces fils perdus d'un père céleste.

Les rapports du Bouddha et du singe se dessinent ainsi sur un vaste territoire, et demandent une étude spéciale sur le singe typique et hiéroglyphique, auquel nous espérons avoir le loisir de consacrer un mémoire.

XXIV

Suite.

Nous arrivons à l'Indra, secourable au Bouddha sous la figure d'un *gros rat blanc*, type sous lequel Hiouen-thsang nous le révèle dans une très-curieuse légende.

Ce rat nous est inconnu dans les légendes d'Indra, quoiqu'il soit très-connu dans les légendes de Skanda ou Soubrahmaṇya, qui est le Arès des Bráhmanes et que ceux-ci opposent, comme nous l'avons vu, à l'Indra des Kchatriyas, à leur dieu de la guerre dans le grand conflit des Kchatriyas et des Bráhmanes. Voyons cependant si nous ne trouverions pas le fil qui rattache le véritable Indra à ce rat sauveur. Toutefois, j'avertis d'avance que ce fil est d'une ténuité extrême, et qu'il faut, pour le découvrir, s'enfoncer dans la recherche mythique des effets et des causes.

Le rat s'appelle *Ákhou* comme animal *mineur* et *fossoyeur*, c'est-à-dire dans ses rapports avec un *monde souterrain*. Indra est invoqué comme *Ákhaṇḍala* dans le Véda (*Sáma*, *uttara prap.* I, ardha 2, § 5, shl. 2; *Rig.* VIII, 17, 12; *Nirukta*, III, 10, éd. Roth.) « On t'invoque, oh Ákhaṇḍala! » *Ákhaṇḍala prahúyuse*, est-il dit dans les passages cités. Indra fait sauter la *nuée* comme il fait sauter la *montagne*, et toujours dans le but de faire jaillir l'eau, soit de la nuée, soit de dessous terre.

Il existe une importante légende sur un roi *Koushika*, c'est-à-dire sur un roi mythique qui appartient à l'ethnos de ce nom et qui devient un Vasou, lorsque Indra se fait son allié, qu'il lui prête son char, d'où il tire le surnom d'*Ouparitchari*, du roi qui se promène dans les airs. Il est le sujet de quelques légendes très-importantes du Mahâbhâratam, citées par Lassen dans son grand ouvrage.

Ce roi est un roi fossoyeur et canalisateur, et voilà comment il arrive à cet emploi de ses forces.

Il est d'abord précipité des cieux par la malédiction des Rischis et il tombe au fond d'une caverne, dont il sort comme un vrai *Âkhaṇḍala* par le concours d'Indra son protecteur, perçant le mont pour opérer la canalisation d'une partie du Doab de la Yamounâ. Le vrai fond de cette légende ne m'occupe pas ici, je ne fais que prendre note d'une de ses circonstances.

Il y a en tout ceci, en dehors de ce qui concerne la canalisation et, par suite, la culture du sol, un antique rapport du dieu rat et du monde chthonien des *laboureurs* de l'antiquité céphène et, par contre-coup, d'une partie *de la plus vieille race* des laboureurs âryas et indo-européens; nous allons en dire quelques mots.

Or il faut savoir, pour l'entente de cet ensemble de choses, que les Bhrĭgous morts remontent aux cieux dans le monde des pères ou des ancêtres de leur race, dans le monde d'un Yama céleste, qui reçoit dans sa demeure les descendants des Vaivasvatides. Roth en a suffisamment et très-brillamment traité. D'autres Âryas, une portion des *laboureurs* nommément, ont leur paradis *sous terre*, comme les *Nâgas*, dans la région d'un Ploutos ou d'un Ploutôn, dans la demeure des richesses souterraines. Ainsi dans les religions des Pélasges et des Latins, ainsi dans le culte d'Éleusis. C'est la demeure d'un Yama comme roi des morts dans un monde chthonien ou souterrain, par contraste d'un Yama comme roi des pères dans un monde céleste. La tradition bactro-persane traite ce Yimâ du monde chthonien (car elle donne

le nom de Yimâ au Yama des Brâhmanes), elle le traite, dis-je, de *décha*, par opposition avec le *Khsaêtha* ou le Yimâ *lumineux*. C'est le roi de l'*ombre*, comme l'autre est le roi de la *lumière*. Il est pour ainsi dire un Adam qui est devenu, comme laboureur, le sujet de la mort, comme l'Adam qui cultivait le jardin avait été le roi de la vie terrestre.

Nous voyons le rat jouer un rôle très-actif dans le culte des Mânes ou des Lares chez les Pélasges de la Grèce et de l'Asie Mineure, ainsi que chez les laboureurs de la plus ancienne Italie latine. L'Adikanda du Mahâbhâratam, ce livre curieux qui renferme toutes les légendes du culte des Nâgas de la vieille Inde, contient aussi, dans la portion dont M. Pavie a donné une excellente traduction, l'histoire de deux époux du nom de *Dcharat-kdrou*, c'est-à-dire l'histoire du *vieux* et de la *vieille*, du *Graikos* et de la *Graix* (*Grua*), car c'est le même mot. Le Dcharatkârou était le *nomade* par excellence, ou le *Yâyâ-vardh*, le meilleur des nomades. Il ne pouvait s'arrêter nulle part, il ne pouvait fonder nulle part une maison ni un établissement.

Errant ainsi à travers le monde, il arriva un jour dans la *demeure du Couchant*. Il y entra dans une *caverne*, où il vit les *Yâyâ-vardh*, les nomades ses ancêtres, ayant tous la tête en bas, descendant du ciel, prêts à tomber dans l'abîme, et empêchés d'y tomber par une corde fragile dont un gros rat, habitant de la caverne, rongeait le bout. Ses ancêtres l'instruisirent du sujet de leur effroi. Ils allaient descendre du ciel de leurs aieux, ils allaient se précipiter dans l'Hades, parce que leur descendant courait le monde, ne voulant *se fixer* dans aucun lieu, ne voulant pas se marier, ne voulant pas fonder de famille; une fois marié et établi, il offrirait des holocaustes, il sacrifierait aux mânes de ses aieux et il les rétablirait ainsi dans leur céleste demeure.

Dcharatkârou épouse la femme de son nom, qui appartenait à la race des Nâgas ou des serpents. Il devint donc laboureur et cessa d'être nomade. Ils eurent pour fils *Âstikah*, le pontife des serpents, de la race chthonienne, et qui les

sauva de la destruction. Nous sommes ici en face de la légende patronymique du pays des *Graikoi* et des *Illyriens*. Le vieux Kadmos et la vieille Harmonia (le Graikos et la Graix) quittent les régions de l'Orient et arrivent dans les contrées du Couchant. Ils se transforment en serpents, en habitants des régions chthoniennes, après avoir engendré un fils, Illyrios, qui rachète le peuple illyrien des serpents, les *Enchéléens*, qui les sauve de la destruction dont les menaçaient leurs ennemis, et qui gouverne ainsi leur empire. (*Apollodor.* lib. III, cap. v, § 4.)

Le rat est donc un animal chthonien, une hiéroglyphe de la même nature que le serpent. Voici comment il figure dans la légende du Bouddha racontée par Hiouen-thsang, et la circonstance dans laquelle Indra revêtit cette figure.

Le Bouddha était au début de sa carrière, il lui importait donc de ne pas souiller sa robe virginale. Or c'est ce que prétendait faire une méchante femme, une Brâhmaṇâ, disciple fanatique des Brâhmanes, ennemis du Bouddha. Elle ne rougissait pas d'avouer sa honte, et pour confondre le Bouddha, elle se disait enceinte de ses œuvres. S'étant placé une *écuelle* sur le ventre, elle se présenta devant l'assemblée de ses auditeurs pour ébranler leur foi. Des doutes s'élevant ainsi partout autour de la personne du Bouddha, Indra vint à son secours et prit la figure du rat; il coupa de ses dents le cordon qui retenait l'écuelle. La terre trembla, s'entr'ouvrit, et la femme coupable fut précipitée dans l'*Avîtschi*, le plus bas des enfers, où tout mouvement s'arrête, où il n'y a plus de *vagues*, où il n'y a plus d'onde de l'existence qui rebondisse et donne signe de vie. (P. 303.)

Indra, sous la figure du rat, est au véritable Indra ce qu'Apollon *Smintheus*, ou Apollon sous la figure du rat, est au véritable Apollon. Le vrai Apollon n'est pas plus un *Smintheus* que le vrai Indra n'est un *Âkhou;* on ne les a rattachés qu'indirectement et sous de certains rapports au symbole d'un dieu qui appartient au monde inférieur, qui *ronge le fil de la vie*, parce que l'archer Apollon frappe et blesse ses en-

nemis comme l'archer Indra, et qu'il les précipite du faite de leur grandeur. On le voit, ils se rapportent au type du rat comme ils se rapportent au type du serpent. C'est ainsi que nous avons appris à connaître les deux divinités dont il s'agit dans leur rapport avec un Asklépios, ou un serpent médecin, un serpent sauveur qui guérit de la morsure du serpent destructeur.

Le dieu rat *réel* est le dieu des Shoûdras, en leur qualité d'un peuple de mineurs de la montagne et d'agriculteurs des vallées et de la plaine. Nous le rencontrons dans la Sérique des anciens, au pays de Khoten et dans les déserts qui se trouvent dans le voisinage de l'oasis de Khoten. C'est ainsi qu'on lit une légende sur les rats secourables, qui rongent durant la nuit les armes et les cuirasses de l'armée ennemie et sauvent le peuple laboureur qui les adore, légende rapportée au long dans l'Histoire de la ville de Khoten, publiée par M. Abel-Rémusat (p. 47 50). C'est ce qui se lit littéralement encore chez Hérodote (liv. II, ch. CXLI), à propos du roi pontife Sethon, qui est l'adorateur de Phtha. Ce dieu, qui a pour symbole le rat, est le vrai sauveur de Sethon et du menu peuple des ouvriers et des laboureurs, préservés de la fureur du roi d'Assyrie par le rat qui ronge les cuirs et les cordes des armures et des arcs de l'armée ennemie. Pareille chose est dite du dieu Smintheus, dans l'Asie Mineure, lorsque Teukros y débarqua avec son armée. (Strabon, XIII, ch. I; Serv. *Comment. ad Æn.* lib. I, v. 38; lib. III, v. 104, etc.) Je crois le type du rat amené de la Sérique et des régions de l'Asie centrale; c'est le pays de leur rassemblement, le pays d'où ils émigrent par troupes en parcourant des espaces immenses. Ils causent de grands dommages, sont redoutés et pour cela invoqués par les laboureurs comme agents des divinités chthoniennes, afin d'écarter leur courroux. C'est évidemment un des plus vieux types, que je compte examiner plus à fond dans la suite de mes recherches.

Le Bouddha venait d'échapper ainsi au plus grand des

dangers par le secours du rat. Il allait se rendre à Shravasti pour y prêcher, pour la première fois, dans le jardin *Anâtha-piṇḍikah*, quand les Brâhmanes lui tendirent des embûches pour détruire sa réputation naissante.

XXV.

Suite.

Indra figure, dans le Véda, comme oiseau Kapindchala, et c'est encore là un vieux type que la légende bouddhiste a accaparé à sa manière.

Les *Brâhmaṇas*, qui font partie du Véda, traitent au long, et à plusieurs reprises, l'histoire du meurtre commis par Indra sur le fils du Tvaschtar, sur le Ahi dahaka, sous la figure de Vishvaroûpa, du serpent à trois têtes. C'est une légende très-curieuse, très à part, car c'est une forme *toute particulière* donnée au combat d'Indra, du bienfaiteur des Âryas en sa qualité de destructeur du serpent, qu'il détrôna de son empire des trois mondes. On se demande aussitôt : d'où vient-il que le dieu hostile à tous les Âryas sans exception, que ce dieu combattu par Trita ou Traitana (Thraetôna ou Feridoun) du temps des Bhrĭgous, combattu par Indra du temps des Angiraṣ, soit revêtu tout à coup dans le Véda même, du moins en quelques hymnes, d'un caractère particulièrement sacré ou sacerdotal ?

Nous avons observé déjà que le Tvaschtar, le père du serpent, est aussi le dieu qui a instruit les Bhrĭgous ; nous avons dit de plus qu'il y avait des Âryas laboureurs et autres, qui avaient embrassé le culte des divinités chthoniennes, tout en les modifiant, tout en les accommodant au génie de leur race ; nous avons ajouté que Indra, le dieu des Angiras, combattait ces Âryas en combattant en même temps le serpent. De là le brâhmicide attribué à Indra ; de là la nécessité pour lui de se purifier du meurtre, son servage temporaire, sa dégradation momentanée. L'épopée en prend acte pour lui

substituer un nouvel Indra, ce Nahouschah dont nous avons précédemment parlé et qui, précipité à son tour des cieux, rampe sur la terre comme serpent, tandis que le vrai Indra, suffisamment purifié, reoccupe à son tour le trône céleste.

Ce n'est pas le moment de poursuivre les traits de cette légende dans le Véda et dans l'épopée indienne, d'en indiquer les phases et les transformations. Nous nous arrêtons sur ce point unique où le *Kapindchala* joue un rôle.

Dans le Véda, Indra asservit le Tvaschtar; Zeus asservit de même Héphestos et le force à forger les fers dont Prométhée est enlacé; Prométhée, qui n'est qu'Héphestos sous une autre forme; Prométhée, déchu comme homme, tandis que Héphestos est déchu comme dieu. C'est ainsi qu'Indra, qui a combattu le Tvaschtar, le force à forger la foudre dont le dragon est frappé. Or ce dragon est le fils du Tvaschtar dans la légende védique comme dans la légende bactrienne, car le fils du Tvaschtar est l'Ahi dahaka (l'Azidahak, le Zohak, l'Astyage ou l'Azdehak) aux trois corps. Dans la légende épique, Indra oblige un Takchaka, un pontife des bois, un charpentier porteur de la hache, un sectateur du Tvaschtar à abattre d'un coup de la hache sacrée les trois têtes du fils de Tvaschtar, déjà frappé par la foudre d'Indra. Trois espèces d'oiseaux sortent de ces trois têtes, trois espèces de perdrix, et de ce nombre sont les Kapindchalâh. Ces oiseaux sont les âmes ailées qui s'élancent immortelles du corps de la victime mortelle.

J'ai montré ailleurs (dans mon travail sur les légendes brâhmaniques qui a paru dans le Journal asiatique de 1856) que les principaux traits de cette légende se rencontrent dans la Grèce et l'Asie Mineure sous diverses formes; que le Takchaka de l'épopée indienne et le Tvaschtar du Véda y paraissent dans les caractères du roi Térée et du charpentier Polytechnos, etc. et que les oiseaux s'y retrouvent également, à part les variantes nombreuses, telles qu'elles sont propres à tous les sujets mythiques sans exception. Je m'y réfère, sauf à revenir au fond du sujet sous une autre forme.

Selon le récit de Hiouen-thsang (p. 335-337), c'est le Bouddha qui revêt le caractère d'Indra-Kapindchala dans la cité de Koushi-nagara. Il y figure comme *Kapindchala-râdschah*, ou comme roi des perdreaux de l'espèce des francolins. Voici à quelle occasion.

Agni, le dieu du feu, dévorait des forêts entières, et menaçait l'univers d'une conflagration générale. Un perdreau de l'espèce des francolins (c'est ici le Bouddha) but l'eau d'un torrent à pleines gorgées et s'y humecta les ailes, pour éteindre le feu avec l'eau renfermée dans son bec et avec les battements de ses ailes. Indra fut charmé de cette œuvre généreuse, quoique impuissante, et joignant ses deux mains en creux, les remplit à tel point qu'il éteignit la flamme. C'est encore ici une morale toute nouvelle tirée d'une légende antique, c'est encore ici la métamorphose d'un mythe dans une fable populaire; car ce que le francolin tente de faire ici, Garouḍa l'accomplit sous une autre forme et dans un autre esprit, et cela dans une légende que nous lisons dans l'*Âdiparva* du Mahâbhâratam, très-curieuse collection d'une foule d'antiques légendes.

Garouḍa s'est chargé d'enlever l'ambroisie au ciel d'Indra, comme Indra l'avait enlevée, précédemment, au ciel de Tvaschtar ou du Gandharva. Jadis les *Gandharvâh*, les archers et les fils du Tvaschtar gardaient l'ambroisie et cherchaient à empêcher le Shyenah de s'en emparer; les *Devâh*, les soldats d'Indra, du Devâh des Devâh gardent maintenant l'ambroisie à leur tour, afin d'empêcher le Garouḍa ou l'aigle de s'en emparer. Pourquoi cette ardeur de l'aigle à dépouiller le faucon? C'est que l'aigle, type de Vischṇou, et tombé avec sa mère dans la servitude des serpents, avait obtenu des serpents la promesse de sa délivrance, ainsi que la liberté de sa mère, s'il allait leur procurer l'ambroisie.

Mais Indra est aux aguets; le dieu du feu allume autour de la coupe du nectar un vaste incendie, pour qu'il ne soit pas possible à l'aigle de s'en approcher. Celui-ci dessèche les eaux, en buvant un grand nombre de rivières, et en éteignant

les forces d'Agnis; il pénètre, sous une moindre forme, dans le lieu où l'ambroisie restait sous la garde de deux dragons célestes. Les ayant aveuglés par la poussière qu'il ramasse par le vent de ses ailes, il dérobe la coupe et prend la fuite avec l'ambroisie. Indra le poursuivit de sa foudre, mais ce fut en vain; car s'il parvenait à frapper une des ailes du voleur, il en renaissait une nouvelle qui prenait aussitôt la figure d'un nouveau Garouḍa.

On le voit, c'est absolument le mythe de ces deux colombes qui vont chercher (voler) l'ambroisie aux sources de l'Océan pour l'apporter à Zeus, qui s'en nourrit; mais des deux colombes qui sont en route, l'une périt toujours, parce que son aile est brisée dans le passage des Planètes; une nouvelle colombe est aussitôt créée pour remplacer l'autre.

Sans nous occuper ici de la lutte d'Indra et de Garouḍa, ou de leur accord final, j'insiste sur l'analogie de la légende du Garouḍa et du Kapindchala qui éteignent également un incendie de la même manière et dans le même but; mais le sens mythique est absolument perdu dans le récit de Hiouen-thsang et la fable des Bouddhas; il a été remplacé par un sens tout nouveau. Bouddha se fait petit oiseau pour enseigner la grandeur du faible, qui apporte son contingent en faveur de la cause de l'espèce humaine, du faible, qu'il ne faut pas apprécier à la valeur de sa force physique, mais qu'il faut estimer à la grandeur de sa force morale.

La légende de Garouḍa se lit, du reste, dans le 32 et le 33 adhyâyah de l'*Âstika Parva*, *Sauparṇa*, p. 54, 55.

XXVI.

Suite.

Il existe d'autres rapports encore entre l'Indra et le Bouddha qu'il ne sera possible de bien classer et de bien déterminer que par les progrès de nos connaissances sur l'immense champ de la mythologie indienne. C'est ainsi que nous rencontrons Indra, dans le Magadha (p. 472), sous une forme tout à

fait inattendue, dans le costume d'un *serf*, sous la figure d'un *moissonneur*. Ces prétendus *déguisements* des dieux, expédients des mythographes compilateurs, comme Apollodore, comme les auteurs de Pourâṇas, etc. ne sont rien moins que des déguisements dans leur réalité même. Un dieu qui paraît sous le costume du serf est le dieu qui *expie* le meurtre, tel qu'Apollon dans plus d'une légende, tel qu'Héraclès dans plusieurs autres, et tel qu'Odin, qui se manifeste, comme Indra, dans la qualité d'un *faucheur*. Portant une botte d'herbe sur l'épaule, il la remet au Bouddha, qui l'en avait prié, ce qui revient à dire que le Bouddha s'était chargé, ici encore, de la tâche humble et abaissée qu'Indra avait été obligé d'accepter. Il est très-évident que les Bauddhas n'ont pas connu le sens du mythe; ils n'y ont vu que le fait d'une *humilité* extrême, comme ils ont vu, dans des mythes analogues, des faits de *charité*, ou encore des applications *morales*. C'est que les Bauddhas sont à l'autre extrémité du pôle de l'antiquité mythique, dont ils ignorent absolument l'esprit, radicalement éteint du reste durant l'ère du Bouddha, environ six siècles avant l'ère chrétienne.

Odin est *malfaiteur* ou *Böl-verkr* sous le costume du *faucheur;* et pourquoi est-il malfaiteur? C'est qu'il lui est arrivé ce qui est arrivé à Jason dans *Aia Colchis*, à Kadmos dans le champ de Thèbes. Chacun sait que ces deux héros y avaient semé les dents du dragon, les dents de la discorde, à part les variations des deux mythes. Chacun sait qu'il était sorti de ce blé, issu dans le champ d'Arès, du dieu de la guerre, une moisson de *Spartoi*, de gens *semés* avec les dents du dragon, qui reviennent fréquemment dans les brâhmanas du Véda, où ils paraissent comme les dieux anciens, les Asourâh, les dieux des Bhrĭgous, et comme les dieux nouveaux, les Devâh, les dieux des Angiras, qui se *combattent*, *sparddhanta*, de *sprĭdh*, *spardh*, « combattre. » Ces *Spartoi*-là sont les *Sprĭdhah* ou *Sparddhah* des hymnes du Véda, le vrai prototype des Spartiates. Or ce sont des *Spartoi*, des *faucheurs* de ce genre qu'Odin avait enflammés les uns contre

les autres ; ils s'étaient mutuellement détruits. Odin fut obligé de servir leur maître à son tour, de devenir faucheur à son tour, et de faire leur ouvrage durant tout le temps de son abaissement, de son expiation, de sa captivité. Voici comment il se dégagea de ses fers. Il glissa comme serpent dans un trou où le maître tenait cachée la boisson inspiratrice, le nectar, l'ambroisie, et, après l'avoir bue sous la forme du serpent dans le monde chthonien, il s'envola vers l'empyrée sous la figure de l'aigle. Il fut poursuivi, dans sa fuite, comme le faucon ravisseur de la même boisson, comme l'aigle ou le Garouḍa, comme la colombe, auxquels j'ai déjà fait allusion.

Cette légende d'Odin se lit dans *Bragaraedar*, 58 (*Edda Snorra Sturlusonar*, vol. I, Havniæ, 1848, p. 219-225). Il a dû y avoir un rapport originel entre Indra comme *moissonneur* et Indra comme Shyena, ou Vischṇou comme Garouḍa. Ils volent l'ambroisie de la manière indiquée, et se rendent coupables d'un meurtre, absolument comme Apollon, comme Kadmos, comme Héracles, après avoir tué le dragon, le symbole d'un pontife autochthone ; ce qui les oblige à se cacher, à servir sous une humble condition. *Disjecta membra* d'un curieux système de mythologie primitive, bien commun de toutes les races âryas et indo-européennes, et qui appartient à l'Asie centrale, leur patrie commune. Nous en voyons expirer, en quelque sorte, le dernier souffle sur les lèvres d'un bouddhisme bégayant, vieillard d'un monde païen très-avancé, et qui retombe, sans en avoir la conscience, dans une sorte d'enfance, où il reprend le langage de quelques mythes sous la forme de paraboles.

XXVII.

Suite.

Voici une nouvelle légende où le Bouddha se rencontre encore avec Indra d'une façon toute spéciale (p. 478), et dans la même localité du Magadha. Elle nous montre le

Bouddha, qui est tour à tour dans le *sec* et dans l'*humide*. Il a besoin d'un *bain*, et Indra crée obligeamment un lac pour lui procurer ce bain. Il s'agit de l'Indra du Véda, du pendant d'un Zeus *Nephel-ăgereta*, d'un Zeus qui rassemble les nuages, qui fait pleuvoir, forme des lacs et grossit des rivières comme Indra. C'est le Zeus *Ombrios*, le Zeus *Hyétios*; c'est le dieu du *Nabhas*, de l'*Abhram* (l'*Ombrios*); c'est, comme je l'ai dit, le tueur du serpent, l'Indra du Véda. Il ouvre la nuée comme un entonnoir; il crève, comme Héraclès, le *tonneau* du Gandharva ou du Kentaure; il grise la terre des torrents d'une pluie fécondante.

Il y a un rapport intime entre le Bouddha qui a besoin d'un bain, et pour lequel Indra crée un lac, entre ce Bouddha qui fait, au fond, comme Indra, et le Bouddha qui sort du bain, et auquel Indra rend les vêtements, qu'il a eu la bonté d'étendre sur les arbres et les rochers pour les faire sécher au soleil. Quand l'orage est fini, quand Indra a mis une fin à la domination du démon de la sécheresse qui tourmentait les Âryas, le dieu fait resplendir de nouveau le soleil, il fait sécher les *vêtements* du ciel et de la terre; car, dans le langage sacré des hymnes, le ciel et la terre (*rodasî*, ceux qui *pleurent* ensemble, qui *gémissent* et se *lamentent* ensemble), reçoivent le nom de *shitschau*, de *vêtements*, du manteau céleste et de la robe terrestre, conjointement mouillés et aspergés, conjointement séchés au même soleil. Il est dit du Dakcha, du pontife *cosmique* qui revêt les costumes du ciel et de la terre après l'orage : *Ubhe sitschau yatate.* (*Rĭgveda*, édit. Rosen, liv. I, hymne, xcv, shl. 7, p. 195.) « Il revêt avec zèle les deux vêtements, les attirant à soi avec véhémence. »

Le sens mythique de ces expressions du Véda resta lettre close pour les Bauddhas, qui désertaient les écoles des grammairiens et des commentateurs brâhmaniques, où ils eussent pu l'apprendre, et qui s'adressaient au peuple, chez lequel le langage des mythes avait passé dans une foule de contes, du genre des *Mabinogion* chez les Celtes, etc.

XXVIII

Suite.

Il faut encore avoir recours aux conceptions du Véda pour retrouver le rapport de l'Indra avec le Bouddha sous une nouvelle forme. Indra est le dieu de la nuée; il foudroie le démon de la nuée, celui qui s'est renfermé dans le sein de la nuée, qui l'empêche de produire son enfant, le jeune dieu de la pluie, le vent qui soupire dans le sein de la nuée, l'embryon du feu que le serpent retient confiné dans le sein maternel.

Dans le langage épique, cette Néphélé ainsi captive s'appelle la *Diti*, par le contraste d'une Héré libre, d'une *Aditi*. La *Diti* signifie la *divisée*; car elle est agglomérée sous diverses formes; et l'*Aditi* veut dire l'unique, l'*indivisible*; car elle n'est pas morcelée, comme l'autre, en groupes de nuées distinctes; elle est un air frais et pur, elle est un éther sans bornes. Or cette Diti est le prototype de la *femme terrestre*, dont le ventre est gonflé et ballonné quand elle porte un enfant dans son sein, appelé pour cela un *Ditya*, un *Ditidscha*, postérieurement un *Daitya*. Il est donc le fœtus d'une mère déchirée, souffrante dans ses entrailles, d'une mère qui accouche dans le sang, son fils naît également déchiré, à la suite d'un *foudroiement* naturel. Les dieux des Bhrigous sont les *Adityâh*, les indivisibles, naissant d'une *Aditi*, d'un espace lumineux, indivisible et indivise, sortant d'un fond sans bornes.

Un autre nom des Bhrigous, *Dityas* au premier stage de leur existence, est celui de *Maroutah*, de *mortels*. Ils sont les *Roudrâsah*, les fils de *Roudra*, du dieu qui *pleure*, qui *se lamente*, et qui est lui même l'embryon de la nuée, le génie du vent qui hurle dans la tempête. Or Indra, le dieu des Angiras, se substituant à Roudra comme il se substitue à Varouṇa, entre dans la nuée, déchire le sein maternel de la Diti comme mère des Maroutah. Il y pénètre dans l'atmos-

phère pendant l'orage, comme il entre sur terre dans le sein des femmes en couches. Le Marout naît dans l'atmosphère comme sur la terre; il y naît par la suite d'un foudroiement. Indra le précipite en dehors du sein de la mère, le lance violemment par terre, d'ou le nom de *Tchyavanah,* du *tombé,* du *précipité,* donné à cet enfant tombé, comme Héphestos, du haut des cieux. Ce nom est donné à Bhrĭgou, soit comme fils de la nuée, soit comme fils du Bhrĭgou, du pontife terrestre.

C'est ainsi que le péché de la conception charnelle est brûlé et expié dans le sein maternel et dans l'enfant, qui naît avec le péché héréditaire. En naissant, son Père céleste l'adopte comme son Père terrestre; car il le relève de sa chute et le porte autour de la flamme du foyer, brûlant ainsi son péché et purifiant ses membres.

La légende de la naissance des Maroutah par suite d'un foudroiement se lit dans une dernière, curieuse et belle relation du Râmâyaṇam, édition de Gorresio. (*Garbhabheda, Ádikâṇḍe,* 47ᵉ sarga, vol. I, p. 196-198.) L'accouchement de la femme terrestre sur le type de la Diti atmosphérique se trouve dans les brâhmaṇas du Véda, entre autres dans le *Garbha brâhmaṇam,* ou le brâhmaṇam de la conception de l'embryon et de la naissance de l'enfant. (*Vrĭhad âraṇyakam, aschtamasya tschaturtham brâhmaṇam,* édit. de Calcutta, p. 1075-1092.) Il faut y distinguer surtout le passage suivant, où il est question de la descente du dieu vengeur dans le sein de la mère, du foudroiement qu'il y opère, pareil au foudroiement du Dionysos quand il sort du sein de la Sémélé. C'est une allocution faite à la mère au moment où elle accouche :

Evâte garbha edschatu sah-âvaitu dscharâyuṇâ
Indrasy-âyam vadchrah krĭtah s-ârgalah sa parishrayah
Tam Indra nirdschahi garbheṇa s-âvarâm sah-eti.

« Que ce fœtus s'agite et se mette en mouvement, qu'il descende par l'uterus (*dscharâyou,* littéralement, par l'or-

gane de la vieillesse, de la maladie, de l'infirmité, l'homme sortant de l'utérus pour vieillir et pour mourir). La *vulva* a été faite pour être la *route* d'Indra (*vadchrah* est *route*, *foudre*, *enfant*; armé de la foudre, déchirant la mère, la purifiant par la tourmente, il précipite l'enfant. La foudre ou la colère du dieu est à la fois un châtiment et un instrument de rehabilitation). Cette *vulva* est le verrou (qu'Indra brise comme Zeus brise le verrou de l'appartement de Sémélé, où il entre avec la foudre au moment où elle doit accoucher de Dionysos). Cette *vulva* est un asile (*parishrayah*, parce qu'elle protége l'embryon, quoiqu'il y soit captif). Indra le frappe pour qu'il descende par en bas au moyen de l'utérus. »

En naissant, l'homme contracte une *dette* qui lui constitue un *engagement*, *rinam*, et cette dette, il l'a contractée par suite d'une *coulpe* ou d'une *faute* dont il n'est pas l'auteur, mais avec laquelle il est né dans le sein maternel, par suite de sa *conception* même. *Dette* et *faute*, *devoir* et *coulpe*, tout cela est exprimé par le seul mot *rinam*, d'un très-fréquent usage dans le Véda, et qui correspond au mot germanique *schuld*, dans toute l'étendue de la signification de ce mot même. C'est pourquoi nous lisons dans le Shatapatha Bráhmaṇam (*The white Yadschurveda*, édit. Weber, vol. II, *br.* III, adhy. V, 2, p. 283, 284) :

Riṇam ha vai purusche dschâyamâna eva, mrityor âtmanâ dschâyate.

« L'homme étant né, pour ainsi dire, avec une faute et une obligation, une coulpe et une dette à acquitter; car de soi (c'est-à-dire *naturellement*), il naît le sujet de la mort. »

Or cette obligation pour lui, c'est la piété envers deux classes d'êtres, les dieux et ses ancêtres, et, ultérieurement, ses obligations comme Grihastha, comme chef de famille, envers les siens, envers ses serviteurs, envers ses troupeaux, à quoi il faut joindre les Larves et les Lémures, les oiseaux sous le ciel et toutes les créatures vivantes; car il est obligé

de les nourrir, par l'institution brâhmanique, du restant de ses repas et de ses offrandes, après avoir eu soin d'entretenir les dieux, les Pères ou ses ancêtres, sa famille et ses enfants, ainsi que ses serviteurs; après avoir acquitté, en outre, les dettes de l'hospitalité envers des visiteurs et des invités.

Nous comprenons maintenant ce qui se passe à Kapilavastou lors de la naissance du Bouddha (p. 324). Au moment où il tombe en naissant, où il sort du ventre de sa mère, Indra, le seigneur des dieux, le *devânâm patih* (comme qui dirait Zeus ou Jupiter), est à genoux devant la mère en couches; elle accouche, comme on sait, debout, entre deux arbres, se soutenant à leurs branches dans les douleurs de l'enfantement. C'est ainsi qu'Indra aide à l'accouchement, qu'il reçoit l'enfant respectueusement dans ses bras, et qu'il le revêt d'un vêtement splendide.

Quelle série de révolutions n'a-t-il pas fallu, je le répète, dans les idées de l'homme, pour que la conception originelle de l'Indra accoucheur puisse s'amoindrir de cette sorte, et pour qu'elle puisse devenir un piédestal pour la gloire du Bouddha!

La conception de cet accouchement de la *garbhinî*, ou de la femme grosse, et de l'intervention du grand dieu des Âryas en cette matière, rappelle, du reste, le passage de la Genèse qui se rapporte à la sentence de punition portée par Dieu contre la femme dans ses enfantements. (*Gen.* III, 16.)

XXIX.

Conclusion sur l'Indra des Bauddhas.

Nous avons dit qu'Indra figure à gauche du Bouddha et que Brahmâ est placé à sa droite, le rang d'honneur étant ainsi donné au dieu des pontifes sur le dieu des guerriers. Dans un arrangement systématique de l'ordre des cieux, arrangement qui remonte déjà à une antiquité commune aux Âryas de l'Inde et de la Bactriane, d'ou il résulte qu'il précède leur séparation en races hostiles, les cieux se composent des

Trayu-trinshas, formés de douze Âdityâh comme génies de l'année solaire, de huit Vasous, qui occupent très-certainement les quatre points cardinaux et les espaces intermédiaires, et de onze Roudras, qui se rapportent au Manas ou au cœur humain, intérieurement agité et placé à la tête des cinq sens et de leurs cinq organes. A cela il faut joindre Indra et Pradchâpati, qui gouvernent ce système, c'est-à-dire le Dieu du ciel et le Père des créatures vivantes, y compris l'espèce humaine. (Burnouf, *Yaçna*, additions et corrections, ch. XXXVII-XXXVIII.) Du reste, il y a un grand nombre d'énumérations diverses quant à ces trente-trois dieux, qui ne sont pas absolument les mêmes chez les Brâhmanes et les Bactriens, et que les Brâhmanes expliquent eux-mêmes de plus d'une façon.

Indra bâtit trois escaliers dans le pays de Kapitha (p. 237-239), pour que le Bouddha puisse monter à ce Ciel des trente-trois, ayant à sa gauche Indra, comme seigneur de l'Indraloka, et à sa droite Brahmâ, comme seigneur du Brahmaloka, tandis qu'il s'élève au-dessus d'eux et entre eux deux. Le Ciel des trente-trois, dont il fait ainsi la toute pacifique conquête, est évidemment considéré comme étant au-dessus du Ciel d'Indra et du Ciel de Brahmâ ; il doit les renfermer comme les deux moitiés d'un ensemble dont il offre le type.

Nous voyons Indra et Brahmâ dans une attitude bien plus humble encore que l'attitude précédente, toujours en face du Bouddha. Ils sont, comme nous l'avons déjà dit, les fondateurs de *stoûpas*, de pyramides destinées à recevoir les cendres et les ossements du Bouddha, ses vêtements, ses nippes et ses reliques, objets de vénération pour ses disciples, témoignages de son existence terrestre, tandis qu'il est allé en personne dans le néant, comme unique séjour d'un absolu repos, d'une entière quiétude.

De pareils stoûpas sont entre autres érigés à Kanoge, par les soins d'Indra et de Brahmâ (p. 240). Il n'en est pas tout à fait ainsi à Pouschkalavati, qui est la Peukela des géographe

classiques, la capitale des Gândhârâh, ou de la Peukelaotide des compagnons d'Alexandre. Car il est dit (p. 120) qu'Indra et Brahmâ n'y ont pas seulement construit un tombeau pour le Bouddha, mais qu'ils y ont aussi construit leur propre tombeau. Cela veut dire qu'Indra et Brahmâ sont pris dans le sens d'Évhémère, selon la constante interprétation des Bauddhas, qu'ils ne sont pas des dieux, qu'ils sont des hommes aussi bien que le Bouddha, mais qu'inférieurs au Bouddha, ils n'ont pas, comme lui, un *Nirvânam*, une apothéose finale. Leur tombeau rappelle celui du Zeus de l'île de Crète, monument qui se rapportait, en principe, au dieu chthonien, mais qui fut interprété, dans le sens du tombeau d'un roi mortel du nom de Zeus, par les disciples d'Épicure, suivis avidement, sur ce point, par les Pères de l'Église.

On voit à Canoge (p. 258), comme à Kapilavastou (p. 320), la statue du Bouddha, placée entre les deux statues d'Indra et de Brahmâ, qui y gardent naturellement les mêmes positions à la gauche et à la droite du Bouddha. Ces statues sont également celles de trois hommes, et non pas de trois dieux, le Bouddha éclipsant les deux autres hommes par la sublimité de sa vie et la sainteté de ses rapports.

XXX.

Des rapports du Bouddhâ et du Roudra, ou du Shiva des sectes shivaïtes.

Je me résumerai brièvement sur un second travail, aussi important que l'autre par son sujet, et que je compte faire sur les rapports du Bouddha et du Roudra. Je l'envisagerai d'abord sous la forme védique de *Kapardin*. C'est le *Dschaṭin* ou le *Dschaṭadhârah* des sectes shivaïtes, le dieu des *Gêtes*, qui sont les ancêtres des Lithuaniens. C'est aussi le dieu des *Chattes*, qui adorent Wodan ou Odin sous la forme du *Hoettr*, c'est-à-dire sous la forme du Roudra, distingué par l'arrangement de sa chevelure en tresses nattées, espèce de diadème sauvage ou de *chapeau naturel* occupant le haut de son front. Je l'examinerai ensuite sous la forme sectaire de Shiva, dieu

aussi placide que Roudra est terrible, dieu qui a *désarmé* et dont le courroux est apaisé.

Ceux d'entre les Maroutah, ceux d'entre les ancêtres des Âryas qui sont restés fidèles à Roudra, qui sont demeurés *Roudrâsah* et qui ont séjourné dans les bois, sont les chasseurs âryas, fils et disciples d'un dieu de la chasse, d'un Orion qui conduisait la troupe des morts, qui parcourait les airs à leur tête, et cela aux époques où les morts, où les Pères des vieux temps revenaient, où ils troublaient le repos de leur postérité contre laquelle ils s'indignaient, de leur postérité infidèle à Roudra, de leur postérité qui avait embrassé la vie du pasteur et du laboureur. Ces Maroutah se sont évidemment rencontrés, et se sont plus tard liés à des races d'hommes plus barbares qu'eux, ainsi qu'à des races sauvages.

Tels nous les voyons dans les montagnes, les bois, les forêts du Paropanise et de l'Afghanistan, alliés aux Kapis, aux Céphènes de la vie sauvage, et finissant par s'identifier sur plusieurs points. Témoin la reproduction de ces Maroutah dans leur assimilation avec les Kapis, du temps des expéditions mythiques de Râmatchandra; témoin encore l'identification du Hanoumat comme chef des Kapis, avec le Marout comme chef des Maroutah.

D'autres se sont liés avec les hordes barbares ou les hordes sauvages de race tibétaine, de race finnoise, de race turque, peut-être même de race mongole, dans l'embranchement graduel des chaînes de montagnes de l'Himâlaya, du Tibet, du Kouenloun, dans le système des montagnes des monts Belour, du Thian-chan ou du Moustagh, et finalement dans les chaînes les plus écartées de l'Altaï et de l'Oural.

Les races shivaïtes, embranchées dans les monts Vindhya et parcourant les rameaux de montagnes dans les chaînes du Décan, y ont recueilli d'autres débris d'une vieille humanité barbare, comme d'une vieille humanité sauvage. Elle se rattachait, en principe, aux nègres de l'Océanie, mais elle fut grossie, dans le cours des âges, par les fugitifs de toutes

les races déshéritées des différentes parties de la terre indienne, comme, en général, de tous les pays qui avaient succombé sous les armes des Âryas.

Il en est né une foule de cultes éminemment mélangés. Il y avait le culte d'un Apollon chasseur et d'une Artémis chasseresse, culte âpre et sévère, comme le culte de Roudra et de Roudrâṇî, qui sont les plus vieilles divinités âryas du système des Védas; il y avait le culte des Larves et des Lémures propre aux tribus sauvages qui figuraient dans le cortége ârya des dieux de la tempête; il y avait des dieux céphènes, des déesses céphènes d'une origine lascive et érotique, dénotant une grossièreté et une licence de mœurs, rendues plus hideuses encore par le cortége des dieux de la mort, qui se signalaient par un mélange de cruauté et de volupté, tout cela dans l'esprit de la dégénération extrême d'un très-vieux monde. Que l'on y joigne les plaintes élégiaques du corps des peuples céphènes, quand ils furent ruinés, dans le midi comme dans le centre de l'Asie, et qu'ils y furent accablés par la conquête et la réaction des races âryas et des races sémitiques. De là ces plaintes et ces gémissements sur la mort d'un Dieu à la fleur de l'âge, sur la mort d'un Kâma ou d'un Érôs, d'un Memnon, d'un Attès, d'un Thammouz, d'un Adonis, etc. On pleurait en lui la fleur d'un printemps, le germe de l'amour et de l'espérance. On se lamentait dans le cortége de sa mère, de son épouse, de son amante. Tous ces chants plaintifs se font entendre dans le monde antique dès une époque reculée. Mêlés, du reste, d'un très-grand nombre d'éléments hétérogènes, ces accents de la vie passionnée des bois, unis aux accents lamentables de la misère humaine, frappent l'oreille dans le cortége des sectes shivaïtes, comme dans les formes de toutes les religions de la famille du shivaïsme.

Telles sont, d'un coup d'œil et à vol d'oiseau, ces sectes auxquelles Hiouen-thsang touche, dans son récit, sous une foule de formes.

Ici paraissent également des doctrines *ascétiques* d'un nou-

veau genre, celles qui produisent des *Galles* et des *Combabes*, comme dans les légendes que Lucien rapporte dans son curieux travail sur la *Dea Syria*. On les rencontre littéralement dans le pays de Koutché (p. 3-10), où Hiouen-thsang nous en rend bon compte, de même qu'il nous renseigne sur l'antiquité des *Kapâlabrîtah*, des porteurs de crânes humains, que nous rencontrons également dans les religions guerrières des Scythes aussi bien que dans le culte odinique; mais nous nous referons, sur toutes ces matieres, à notre travail spécial.

Baron D'ECKSTEIN.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 NOVEMBRE 1857.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le ministre de la guerre, qui demande l'envoi des exemplaires restants de sa souscription au Précis de Sidi Khalil.

M. Jomard écrit pour annoncer l'envoi d'un mémoire de Mahmoud Effendi.

M. Bouzerant écrit pour demander à la Société la permission de faire, dans les séances mensuelles, quelques lectures de son *Système de l'unité linguistique*, ou de la *Philosophie du verbe dans la trinité universelle*. Il sera répondu à l'auteur

que la Société ne lui peut offrir ni un public, ni du temps suffisant pour son but, et qu'il ferait mieux de faire ses lectures à quelque autre société, qui remplirait mieux son attente.

M. le docteur Walther Munzinger, de Berne, écrit à M. Reinaud que son frère Werner Munzinger, ancien membre de la Société asiatique et élève des écoles de Paris, se trouve à Kerem en Abyssinie; qu'il s'occupe d'un ouvrage considérable sur les langues des peuples et tribus de ces pays, et qu'il désire trouver en Europe les moyens nécessaires pour se consacrer uniquement à la continuation et à l'élaboration de ses recherches, qui lui ont fourni déjà des matériaux considérables. Le conseil charge le bureau de répondre à cette lettre, et d'exprimer toutes ses sympathies pour le plan et les efforts de M. Munzinger.

Sont présentés et admis comme membres de la Société :

MM. Hauser, professeur de mathématiques au lycée Charlemagne;
Cartwright, à Paris;
Agop effendi, conseiller à l'ambassade ottomane.

M. de Rosny donne lecture d'un fragment sur les mœurs des Aino, extrait d'ouvrages japonais.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le traducteur. *Histoire des Berbères*, par Ibn-Khaldoun, traduction de M. le baron de Slane. Tom. III et IV. Alger, 1855 et 1856, 2 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Toison d'or de la langue phénicienne*, par l'abbé F. Bourgade; 2e édit. Paris, 1856, in-fol.

Par l'auteur. *Address at the anniversary meeting of the royal geographical Society*. London, 25 mai 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Cuadro sinoptico de la lengua inglesa*, par D. Vicente Alcober y Largo. Un tableau grand in-plano colombier.

Par l'auteur. *Bibliotheca arabo-sicula*, ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, da Michele Amari. Lipsia, 1855, in-8° (forl. I, II et III).

Par l'auteur. *Indische Studien*, von Albr. Weber. IV° vol. 1re livraison. Berlin, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Mithra*, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients, von Frid. Windischmann. Leipzig, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Grammaire française de Lhomond traduite en arabe* par Soliman Al-Harairi. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Le Bouddha et le Bouddhisme*, par C. Schoebel. Paris, 1857, in-8°.

Par l'auteur. *Al-Kindi* von Dr Flügel. Leipzig, 1857, in-8°.

Par les éditeurs. *Transactions of the American philosophical Society*, Vol. XI, part. 1re. Philadelphie, 1857, in-8°.

Par les éditeurs. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1857, in-8°, n° 2.

Par les éditeurs. *Proceedings of the American philosophical Society*. Vol. VI, janv. 1856, n° 55, in-8°.

Par l'auteur. *Sultân Ahmad's I Bestallungs und Vertrags-Urkunde für Gabriel Bathori von Somlyo, Fürsten von Siebenbürgen, vom Jahre 1608 der Chr. Zeitrechnung*, von D. Walter Friedr. Ad. Behrnauer. Wien, 1857, in 8°.

Par l'auteur. *Mémoire sur l'état actuel des lignes isocliniques et isodynamiques dans la Grande-Bretagne, la Hollande, la Belgique et la France*, par Mahmoud effendi. Bruxelles, 1856, in-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. II° vol. n° 4. Leipzig, 1857, in-8°.

Par M. le comte Chr. Lazareff. *Collection de chants nationaux arméniens*, publiée par l'association littéraire connue sous le nom de *Gamar-Katsba*. Saint-Pétersbourg, 1856, in-8°.

Fleurs de l'Inde, comprenant un épisode de la Ramaïde de Valmiki et plusieurs autres poésies indoues; suivies de deux chants arabes, etc. et d'une troisième édition de l'*Orientalisme rendu classique dans la mesure de l'utile et du possible.* Nancy, chez Vagner, et Paris, chez B. Duprat, un vol. grand in-8°. Prix : 5 fr. et par la poste, 5 fr. 50.

Pourquoi le peuple français, à qui ce n'est assurément pas l'esprit qui manque, est-il de tous les peuples du monde celui qui repousse le plus longtemps les innovations utiles? Il y aurait là-dessus beaucoup à dire; mais, quelle qu'en soit la cause, le fait est certain. Ce n'est jamais qu'après avoir fait le tour de l'Europe, et quelquefois celui de l'univers, qu'une idée neuve est pratiquement acceptée par nos concitoyens, quand même ce serait l'un d'eux qui l'aurait mise au jour.

Ainsi, bien que ce soit d'un Français (d'Anquetil du Perron) que soit venue la pensée d'étudier à fond l'antique et véritable Orient, non plus le *Levant* seulement; et quoique, depuis lors, des hommes de premier ordre, les Silvestre de Sacy, les Abel-Rémusat, les Chézy, les Eugène Burnouf, aient allumé dans Paris un foyer qui aurait dû inonder de lumière les réalités de l'Asie, cette connaissance n'a pas pris chez nous droit de bourgeosie; elle y est demeurée traitée en étrangère, et laissée pour ainsi dire au lazaret; elle n'a nullement fait pénétrer son influence dans les enseignements de la nation. La manière étrange, par exemple, dont viennent d'être expliqués ici, de presque tout le monde, les derniers événements de l'Indoustan, a montré jusqu'à l'évidence combien nous étions, en général, ignorants sur tout ce qui dépasse l'horizon des paquebots de la Méditerranée : Smyrne, Beyrout ou Alexandrie.

Vulgariser tout de bon les langues et les littératures de l'Orient, les faire entrer à la fin dans la masse des idées qui circulent en France, voilà ce dont il est temps de s'occuper; voilà une tâche opportune, indiquée aux travaux des hommes qui ont le désir et la compréhension du bien public.

On sait si la Société asiatique a rien négligé pour entrer largement dans cette voie. Pouvait-elle faire plus que d'éditer une collection usuelle d'auteurs orientaux qui, imprimés avec une traduction française, fussent vendus au même prix que de simples classiques latins? Eh bien! c'est tout au plus si le public a paru frappé de ce qu'avait d'énorme une pareille révolution dans les habitudes de la librairie, et s'il a répondu par une adhésion quelque peu vive aux efforts des savants qui se dévouaient pour lui.

Pour motiver son hésitation à recueillir les trésors qu'on se donne la peine de lui offrir, prétendra-t-il que c'est l'aspect des caractères typographiques orientaux qui le fait reculer encore? Eh bien! de tels moyens échappatoires vont lui être enlevés. Voici venir un ouvrage qui ne laisse pas même aux paresseux cette mauvaise excuse.

On sait qu'il y a quatre ans (1853) deux sociétés savantes de province, l'académie de Stanislas à Nancy, et l'académie impériale de Metz, émirent le vœu de voir enfin adopter, comme seul moyen efficace de former un nombre suffisant d'orientalistes, la création, dans toutes les facultés des lettres, de deux chaires: l'une de sanscrit, pour représenter le groupe des vieilles langues âryanes; l'autre, d'arabe littéraire, pour représenter le groupe des idiomes sémitiques.

Cette proposition fut adressée au ministre de l'Instruction publique, qui, après l'avoir reçue officiellement, la mit confidentiellement à l'étude; et, quoique rien n'ait paru encore s'opérer, on ne saurait affirmer sans erreur qu'elle n'ait pas déjà fait des progrès assez marqués.

Néanmoins toute pensée n'est saisie qu'à demi, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'un commencement d'exécution: il était bon, par conséquent, que la question fît un nouveau pas, un pas expérimental. L'académie de Stanislas a compris cela; et si l'initiative théorique est partie de son sein, c'est de son sein aussi que sera partie l'initiative pratique de l'ouvrage que vient de publier *ad hoc* un de ses membres, et calculé de manière à rendre possible chez nous,

pour les beautés de la littérature orientale, un degré de popularité auquel jamais encore elles ne sont parvenues, et dont même, quoique à tort, on ne les juge pas susceptibles.

Fleurs de l'Inde, etc. tel est le titre d'un livre qui renferme des échantillons de poésies choisis dans le domaine des deux chaires demandées, c'est-à-dire sanscrits et arabes. On les y a rendus aussi abordables que faire se pouvait, en donnant, soit aux traductions, soit aux notes ou développements, une forme soigneusement littéraire, soumise à toutes les conditions d'un classicisme rigoureux.

De ces morceaux, le plus remarquable (un épisode de la Ramaïde) nous est présenté à la fois en vers français et en vers latins, car on a voulu le mettre et à l'adresse des salons et à celle des colléges. En outre, comme il y avait des incrédules, qui niaient que de telles choses fussent réelles, primitives et non récemment inventées, l'écrivain a jugé utile d'imprimer en regard le texte de Valmiki, mais en caractères européanisés, de peur d'effaroucher les écoliers et les femmes. Ces caractères, dont le système lui appartient[1], il n'a pas hésité à les faire graver et fondre à Nancy. A part donc la simple paresse, le simple amour de l'ignorance, aucun prétexte de répulsion n'est laissé, fût-ce aux gens les plus sauvages et les plus récalcitrants. On leur livre, pour un écu, un petit volume blanc, élégant, mis à la portée du lecteur le moins docte; un volume dans lequel mille choses antiques peuvent les intéresser, si seulement, à défaut de savoir, ils ont de l'intelligence et du cœur.

Ernest Masson.

[1] Ce n'est ni celui de Bopp, ni celui de Brockhaus, ni tout à fait non plus celui de Chézy. Par voie d'éclectisme d'abord, et aussi par quelques additions à lui propres, l'orientaliste lorrain s'est formé un alphabet transcriptif, qui lui paraît réunir les avantages partiels de chacun des autres et n'avoir pas leurs inconvénients.

A Journal of two years travel in Persia, Ceylan, etc. by Robert Binnings. Londres, 1857, 2 vol. in-8° (453 et 437 pages)

L'auteur est membre du service civil de Madras; il se mit à voyager en 1850 pour sa santé, et visita d'abord Ceylan, où il resta peu de temps; sa description de l'île est courte et contient peu de choses nouvelles. De là il alla en Perse par Bushire, visita Schiraz, Persépolis, Isfahan et Téhéran. Ses remarques sur ce pays ne sont pas sans intérêt, il s'occupe peu des antiquités, et ce qu'il en dit ne nous apprend rien; mais sa connaissance de la langue, et l'habitude qu'il avait acquise dans l'Inde de s'occuper de l'état de l'agriculture et du commerce, lui donnent les moyens et la curiosité, très-rare parmi les voyageurs en Perse, de s'enquérir de la condition du peuple. Il trouve plus de sécurité, au moins sur les grandes routes, qu'il n'espérait; mais la description qu'il fait de l'état moral, physique, industriel et agricole du pays est des plus déplorables. Il a le mérite de donner les noms persans d'une grande quantité de plantes et d'objets de tout genre, mérite considérable; car nos dictionnaires sont très-défectueux sous ce rapport. L'ouvrage est singulièrement mal écrit; mais cependant avec une sincérité et une simplicité parfaite qui dédommagent le lecteur et lui inspirent une confiance entière dans la vérité des impressions qu'il reçoit de l'auteur.

J. M.

The white Yadjour Véda, edited by Albrecht Weber. Part. III. The Çrauta-sûtra of Kâtyâyana, with extracts from the commentaries of Karka and Yâdjnikadeva. Numéros 1 et 2. Berlin, 1857, in-4°.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME X.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages

Études sur la Grammaire védique. Chapitres VII, VIII et IX. (M. Regnier.) 57

Études sur la Grammaire védique. Chapitres X et XI. (M. Regnier.) 374

Études sur la Grammaire védique. Chapitre XII. (M. Regnier.) 461

Étude sur une stèle égyptienne appartenant à la Bibliothèque impériale. (M. le Vte E. de Rougé.) Deuxième article 112

Études assyriennes. Inscription de Borsippa, relative à la restauration de la Tour des langues par Nabuchodonosor. Fin. (M. Oppert.) 168

Notice sur Khalil, fils de Caïcaldy, extraite du Dictionnaire biographique d'Assafady, intitulé : الوافى بالوفيات; texte arabe, publié, traduit et commenté par M. le Dr B. R. Sanguinetti 227

Description historique de la ville de Kazvin, extraite du Tarikhi-Guzidèh de Hamd-Allah Mustôfi Kazvini. (M. C. Barbier de Meynard.) 257

Étude sur le Sy-yéou-tchin-tsuen, roman bouddhique chinois. (M. Théodore Pavie.) Deuxième article 308

Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-thsang, et du chinois en français, par M. Stanislas Julien. Tome I, contenant les livres I à VIII et une carte de l'Asie centrale. (M. le baron d'Eckstein.) 475

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Pages.

Procès-verbal de la séance annuelle de la Société asiatique, tenue le 24 juin 1857 5

Tableau du Conseil d'administration. — Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique, pendant l'année 1855-1856. (M. J. Mohl.) — Liste des membres souscripteurs. — Liste des membres associés étrangers. — Liste des ouvrages publiés par la Société asiatique.

Procès-verbal de la séance du 10 juillet 1857 250

Zoroastre, Essai sur la philosophie religieuse de la Perse, par M. Joachim Menant; 2e édit. Paris, 1857; in-8° (XXVIII et 212 pages.). — *De Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo*, scripsit Antonius-Paulus de Lagarde. Berlin, 1857; in-4° (20 pages). — Pauli-Antonii de Lagarde *De Geoponicon versione syriaca commentatio*. Leipzig, 1855; in-4° (24 pages). (J. M.). — *The Kingdom and people of Siam*, by Sir John Bowring. Londres, 1857; 2 vol. in-8° (432 et 446 pages, avec des gravures et une carte.) (J. M.) — *A residence amongst the Chinese*; in land, on the coast and at sea, by Robert Fortune. Londres, 1857; in-8° (371 et 446 pages, avec des gravures). — *Indische Skizzen* von Albrecht Weber. Berlin, 1857; in-8°. — Annonce des articles de M. J. Prinsep, tirés du Journal asiatique de Calcutta, en deux volumes in-8°, par M. Thomas. — Note sur la nouvelle édition du *Sabda Kalpa Drama* du Rajah Radhakant deb. — *Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde* von Dr Max Uhlemann. Leipzig, 1857, 2 vol. in-8°, 262 et 321 pages.

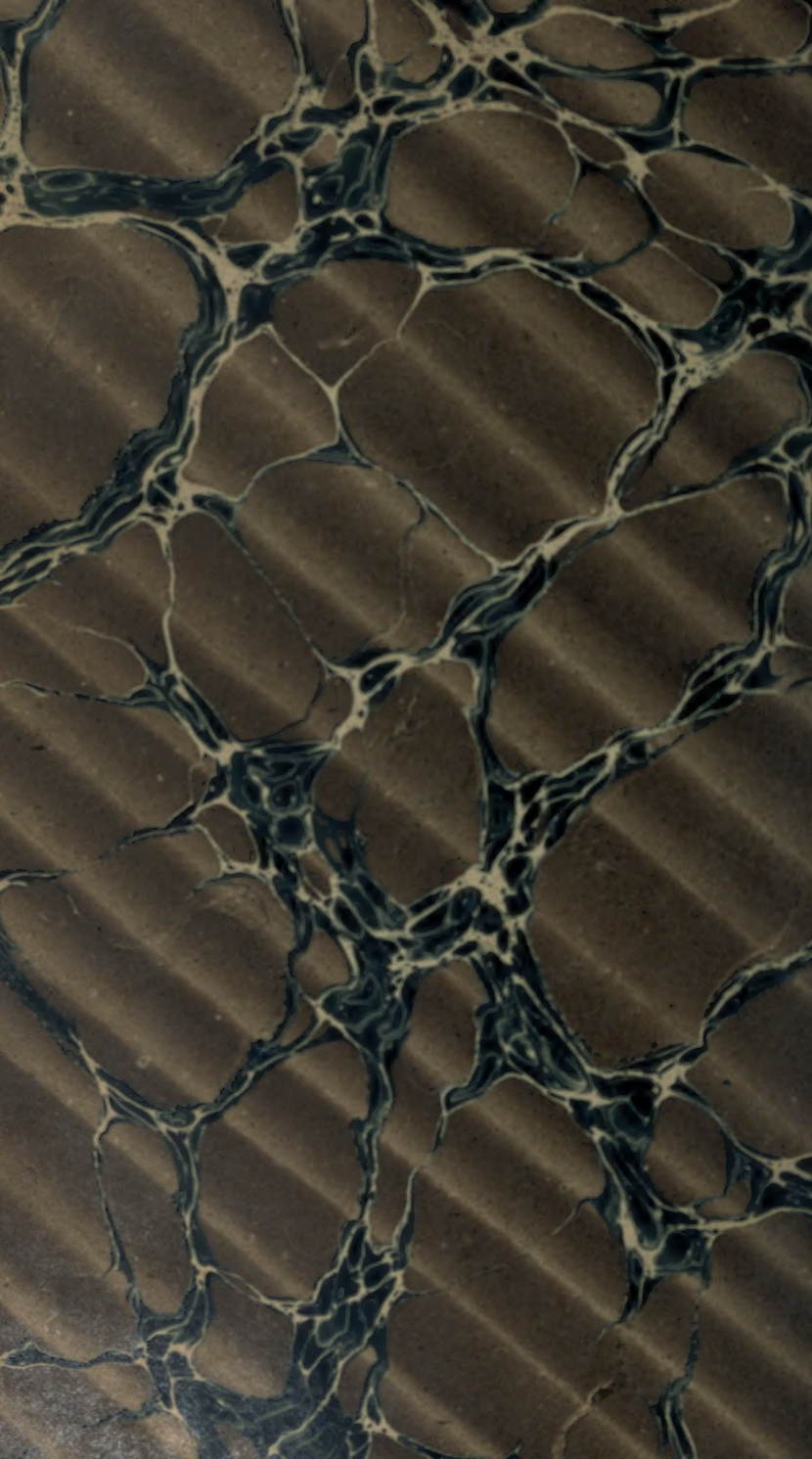
Procès-verbal de la séance du 10 octobre 1857 451

Grammaire française de Lhomond, traduite en arabe, par M. Sotiman al-Hakiat. Paris, chez Benjamin Duprat, in-8° (G. Degay). — Supplément à l'article sur l'*État de la littérature chez les populations chrétiennes arabes en Syrie* (M. Reinaud). — *Sanscrit Wörterbuch*, herausgegeben von der K. Akademie Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. Vol. II, feuilles 31-40. Saint-Pétersbourg, 1857; in-4°. — *Grammatik der syrischen Sprache mit vollständigen Paradigmen und Wörterbuche*. Bearbeitet von Fr. Uhlemann. 2e édition. Berlin, 1857; gr. in-8°, XXIII, 276, LXIV et 63 pages.

Procès-verbal de la séance du 13 novembre 1857 552

Fleurs de l'Inde. Nancy, 1857. — *Journal of travels in Persia*, by Binning. Londres, 1857.

FIN DE LA TABLE.



PJ
4
J5
sér.5
t.9-10

Journal asiatique

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY